INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

2. Biblia y Palabra de Dios

Antonio M. Artola
José Manuel Sánchez Caro

Institución San Jerónimo
Verbo Divino

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

1. La Biblia en su entorno (en prensa)
2. Biblia y Palabra de Dios (publicado)
3. El Pentateuco y la historiografía bíblica
4. Los libros proféticos
5. Libros sapienciales y otros escritos
6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles
7. Escritos paulinos
8. Escritos joánicos y cartas apostólicas
9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I)
10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

Antonio M. Artola
José Manuel Sánchez Caro

Biblia
y
Palabra de Dios



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1989

 Printed in Spain. Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 759-1989.

ISBN 84 7151 608 X

CONTENIDO

SIGLAS UTILIZADAS

1 Apol	Justino, Apología primera
1 Clem	1.ª Carta de Clemente a los Corintios
AAS	Acta Apostolicae Sedis
ABI	Associazione Biblica Italiana
AdvHaer	Ireneo, Adversus haereses
AmER	American Ecclesiastical Review
AmiCl	L'Ami du Clergé
ApPe	Apocalipsis de Pedro
AS NS	Assemblées du Seigneur. Nueva Serie
AsVatII	Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bern	Epístola del Pseudo-Bernabé
BibOr	Bibbia e Oriente
BVC	Bible et Vie Chrétienne
CanJT	Canadian Journal of Theology
Cath	Catholica
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CFT	H. Fries (ed.), Conceptos fundamentales de la Teología
CHB	The Cambridge History of the Bible
ComDV	L. Alonso Schökel (ed.), Comentarios a la Constitución Dei Verbum
DB	Dictionnaire de la Bible (Vigouroux)
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique
Diál	Justino, Diálogo con Trifón
Did	Didajé
DivTh	Divus Thomas
DS	Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum
DTAT	Diccionario teológico del AT (trad. del ThWAT)
DTB	J. B. Bauer, Diccionario de teología bíblica

DTC	Dictionnaire de Theologie Catholique (Vacant)
DTI	Diccionario teologico interdisciplinar
DTMAT	Jenni/Westermann (eds), Diccionario teologico manual del AT
DTNT	Coenen y otros, Diccionario teologico del NT
EB	J Diaz, Enquiridion biblico bilingue
EE	Estudios Eclesiasticos
EnBi	A Diez Macho (ed), Enciclopedia de la Biblia
EstBib	Estudios Biblicos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvHeb	Evangelio de los Hebreos
ExpTim	Expository Times
GLNT	Il Grande Lessico del NT (trad del ThWNT)
HchPablo	Hechos de Pablo
Hen(et)	Henoc etiopico
Herm	Hermas, Pastor
HistEcl	Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiastica
IDB	Interpreter's Dictionary of the Bible
IEB	Introduccion al Estudio de la Biblia (titulo de la obra a que pertenece el presente manual)
JBL	Journal of Biblical Literature
JBR	Journal of Bible and Religion
JSS	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LMD	La Maison Dieu
LTK	Lexikon fur Theologie und Kirche (2.ª ed)
LTP	Laval Theologique et Philosophique
LumVit	Lumen Vitae
MI	H Denzinger, El Magisterio de la Iglesia
NRT	Nouvelle Revue Theologique
NTK	E Kasemann (ed), Das Neue Testament als Kanon
PG	Migne, Patrologia Graeca
PL	Migne, Patrologia Latina
Polic	Carta de Policarpo
Princ	Origenes, De principiis
RB	Revue Biblique
RE	Realenzyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche
RET	Revista Española de Teologia
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques
RHPhTh	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RivB	Rivista Biblica
RSR	Recherches de Science Religieuse
RT	Revue Thomiste

SBT	Studia Biblica et Theologica
SCh	Sources Chretiennes
ScriptB	Scripture Bulletin (Londres)
ScripVict	Scriptorium Victoriense
SE	Science et Esprit
SM	Sacramentum Mundi
SP	Studia Patristica
Strom	Clemente de Alejandria, Stromata
ThJb	Theologisches Jahrbuch
TLZ	Theologische Literaturzeitung
Tract	B Spinoza, Tractatus theologicus politicus
TrierTZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TS	Theological Studies
ThWAT	G J Botterweck/H Ringgren (eds), Theologisches Worterbuch zum AT
ThWNT	Theologisches Worterbuch zum NT (Kittel)
TZBas	Theologische Zeitschrift (Basilea)
VD	Verbum Domini
VT	Vetus Testamentum
VTB	X Leon-Dufour, Vocabulario de teologia biblica
VTS	Vetus Testamentum Supplementum
ZKTh	Zeitschrift fur katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche

CONCILIO VATICANO II

AG	Decreto *Ad gentes*
AA	Decreto *Apostolicam actuositatem*
ChD	Decreto *Christus Dominus*
DV	Constitucion *Dei Verbum*
GS	Constitucion *Gaudium et spes*
LG	Constitucion *Lumen gentium*
OT	Decreto *Optatam totius*
PCh	Decreto *Perfectae charitatis*
PO	Decreto *Presbyterorum ordinis*
SC	Constitucion *Sacrosanctum Concilium*
UR	Decreto *Unitatis redintegratio*

INTRODUCCION

1. Qué es la Biblia para el creyente

En el volumen I de la *Introducción al estudio de la Biblia* (IEB) se han presentado aquellos conocimientos que son necesarios para acercarse a la Biblia con un mínimo rigor científico. Aunque sin prescindir nunca de una perspectiva cristiana, se han tenido en cuenta sobre todo los aspectos propios de lo que es en primer lugar el libro o conjunto de libros que denominamos Biblia. Pero ésta es para el creyente, judío o cristiano, algo más que un libro antiguo e interesante. Según el Concilio Vaticano II, «en los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos» (DV 21). Con estas palabras la constitución dogmática sobre la Divina Revelación no hace más que recoger una convicción constante que existe en la Iglesia católica desde los mismos orígenes cristianos: la Biblia es Palabra de Dios, dirigida a sus hijos los hombres. Pero ¿cómo es la Biblia Palabra de Dios? ¿Por qué escuchamos la Palabra de Dios precisamente en unos determinados libros, los que forman y componen la Biblia? ¿Cuál es la parte de Dios y la parte humana en la composición de esos libros? ¿Cómo pueden conjugarse ambos autores? ¿Qué consecuencias tiene todo esto para una lectura e interpretación adecuada de la Biblia dentro de la Iglesia?

La respuesta a estas cuestiones, de la que depende gran parte de la ciencia bíblica y desde luego toda reflexión teológica, es el objeto de este volumen II de nuestra IEB. En él notará el lector un acusado cambio de metodología con respecto al anterior. Mientras que en «El entorno de la Biblia» (vol. I) predomina el método histórico y filológico, propio de las ciencias históricas y literarias,

en éste se usa sobre todo el método teológico. Es verdad que podríamos haber estudiado la Biblia desde una metodología puramente positiva, según hace la historia comparada de las religiones, que la considera como el más importante de los «libros sagrados» de la humanidad; o podríamos haber aplicado también el enfoque de la fenomenología de la religión, que investiga las estructuras constatables que condicionan la aparición de la palabra y los libros sagrados entre los pueblos, describiendo fenomenológicamente su génesis. Sin embargo, en este volumen emplearemos principalmente el método teológico, que es un acercamiento científico a la Biblia, considerada desde la fe de la Iglesia católica como libro sagrado y normativo, Palabra de Dios y palabra humana consignada por escrito, en busca de una asimilación racional y de una comprensión razonable de las verdades profesadas por el creyente. En consecuencia, la pregunta a la que intenta responder nuestro libro, que tiene pretensiones de servir de manual para las aulas, podría formularse de la siguiente manera: ¿qué es la Biblia para el cristiano católico?

2. *Algunas notas históricas*

La parte de la ciencia bíblico-teológica que tradicionalmente se ha planteado las cuestiones antes propuestas y ha tratado de ofrecer una respuesta a ellas se denomina «Introducción general a la Sagrada Escritura». Como tal ciencia, es bastante moderna. Sin embargo, ya desde los últimos tiempos del AT, la Biblia fue objeto de estudios más o menos técnicos que preparaban al lector o al oyente de la Palabra para una mejor comprensión de ella. No obstante, la expresión «Introducción a la Sagrada Escritura» y los contenidos de esa preparación científica datan de la época cristiana. El primer uso de la expresión se remonta al monje Adriano, del s. XI, aunque quizá haya que considerar como primer realizador de una «Introducción» propiamente dicha a Casiodoro con su obra *Divinarum Litterarum Institutio* (cf. PL 70, 1122). De todos modos, se considera como padre y estructurador primero de esta especialidad al dominico Sixto de Siena, quien publica en 1566 en Venecia, pocos años después de finalizar el Concilio de Trento, su *Bibliotheca Sancta*. Con esta obra dio origen al tratamiento científico de la «Introducción a la Sagrada Escritura», señalando sobre todo su objeto material, a saber, el canon o conjunto de los libros bíblicos normativos, con lo cual establecía el

ámbito estricto de la ciencia bíblica. Desde este objeto material así determinado se fueron luego articulando otras cuestiones, en especial las referentes al texto y a las versiones de la Biblia, así como a las reglas de su interpretación. Los conocimientos bíblicos estructurados de esta manera tenían sobre todo una finalidad teológica: servir como auxiliares para una mejor comprensión de los contenidos bíblicos.

Fue, sin embargo, en el s. XIX cuando la Introducción general a la Escritura recibió la estructura que se ha impuesto hasta nuestros días. La publicación del volumen programático del *Cursus Scripturae Sacrae* de Cornely contribuyó a crear un modelo. Las cuestiones allí tratadas eran inspiración, inerrancia bíblica, canon, texto y versiones, hermenéutica de la Biblia. Al sistematizarse de esta manera la Introducción general, se creaba dentro de la enciclopedia teológica un ámbito de saberes con cierta autonomía, el de las ciencias bíblicas, que desembocan en la exégesis.

Pero el intento del *Cursus* de Cornely encontró una frontal oposición en la obra de su contemporáneo A. Loisy, igualmente preocupado por la estructura de la Introducción General, si bien desde supuestos diametralmente opuestos. Loisy quería estructurar una ciencia bíblica plenamente autónoma de la teología dogmática, elaborar una «bibliología» sometida únicamente a la razón histórica. Pero tanto el magisterio de la Iglesia como la teología católica rechazaron tales pretensiones de independencia. Por eso las introducciones generales de la primera mitad del s. XX conservan intacta su estructura y el elenco de temas usuales ya enumerados. Lo que caracterizó, sin embargo, a este medio siglo fue que, poco a poco, se impuso una preocupación global que duró hasta los tiempos del Vaticano II. En medio de las discusiones del momento acerca de los posibles errores de la Biblia, todos los tratadistas de Propedéutica o Introducción bíblica, de la escuela que fueran, adoptaron el mismo programa apologético, centrado en la defensa de la inerrancia de la Escritura. Desde este supuesto primero, todos los temas que integraban el tratado de la Introducción general se vieron condicionados por el afán de salvar la Biblia de todo error. Principalmente el estudio de la inspiración y de la hermenéutica bíblicas se vieron afectados por este interés dominante.

Pero los trabajos de Loisy no cayeron en el vacío. Consecuencia muy importante de sus planteamientos bíblicos, generalmente adoptados por la corriente teológica denominada modernismo, fue la

importancia, cada vez mayor, otorgada a la crítica. En los años posteriores al Concilio Vaticano II este predominio de los métodos críticos ha sido notable. Y en la actualidad puede decirse que la ciencia bíblica se caracteriza por sus métodos científicos, rigurosamente críticos. De hecho, en nuestros días la ciencia bíblica se está configurando como la dimensión crítica del acercamiento a la Palabra de Dios. Por supuesto, esta situación tiene sus riesgos y sus ventajas. Un ejemplo típico de tal actitud lo tenemos en el enfoque de la gran Introducción francesa al estudio de la Sagrada Escritura, que se titula a sí misma *Introducción crítica al AT. Introducción crítica al NT* (Barcelona 1981-83). Aunque excelente en su tratamiento, los autores no han presentado aún su estructuración de las clásicas cuestiones de la Introducción general, que debería ocupar el lugar del volumen I y que lleva casi quince años esperando su salida. Sea lo que fuere de este y otros ejemplos, no se puede dudar de la legitimidad de la crítica bíblica como tal, cuya utilización en los estudios de la Biblia ha oficializado definitivamente la constitución sobre la Divina Revelación (DV 12.19). No obstante, esa legitimidad exige como complemento una clara delimitación del ámbito en que se ejerce la crítica bíblica y de su método adecuado, ya que se trata de un objeto tan singular como es la Palabra de Dios.

Así pues, para el teólogo y en general para cualquier cristiano, la crítica bíblica, lejos de ser una instancia absoluta y última, significa sencillamente la función racional en el interior mismo de la fe a la búsqueda del sentido verdadero de los enunciados bíblicos. Y precisamente es a la Introducción general a la que compete la tarea de fijar los límites y los criterios hermenéuticos del estudio crítico histórico y exegético de la Biblia. Esa es la función del presente estudio.

3. *A la búsqueda de un principio unificante*

Desde que la Introducción general empezó a recibir un tratamiento autónomo, se planteó el problema de buscar un principio que unificase su tratamiento de la Escritura. Dejando de lado los planteamientos del s. XVI, que consideraban la Biblia como primer lugar teológico o regla de fe, esta cuestión alcanzó a principios de nuestro siglo un particular interés. La discusión se centró sobre todo en si el adecuado punto de partida era el concepto de inspiración o, más en concreto, el de Dios-autor de la Escritura. Hoy la promulgación de la constitución *Dei Verbum* ha impuesto una visión

más amplia y más cercana al dato de fe sobre la Escritura: es la idea de la Palabra de Dios. En esta Introducción se sigue el camino trazado por el Vaticano II.

En efecto, el concepto de Palabra de Dios tiene notables ventajas para nuestro cometido. Ante todo elimina la diferencia entre palabra escrita y palabra transmitida por la tradición. Con ello se posibilita el estudio directo de la Biblia en su doble etapa, oral y escrita. De hecho, los conceptos de inspiración, Escritura, Dios-autor sólo dicen relación con el momento de la fijación escrita. Ahora bien, un estudio de la Sagrada Escritura como tal –la palabra escrita– exige previamente clarificar lo que se entiende por Palabra de Dios, toda vez que la Escritura es una simple modalidad de esta palabra.

Cuanto llevamos dicho nos da la razón del título que lleva nuestro volumen II: «Biblia y Palabra de Dios» y es, al mismo tiempo, el hilo conductor de todo nuestro estudio. En efecto, primero indagamos lo que significa considerar la Sagrada Escritura como Palabra de Dios (Parte primera: *La Biblia, Palabra de Dios).* Después buscamos cuáles son los libros concretos en que nos encontramos con la Palabra de Dios, norma de fe y de vida para el cristiano (Parte segunda: *El canon de la Biblia).* A continuación se estudia cómo la Biblia puede ser Palabra de Dios y palabra humana consignada por escrito (Parte tercera: *La inspiración bíblica).* Inmediatamente se considera una de las cualidades más relevantes de la Escritura inspirada, su verdad (capítulo IX: *La verdad de la Biblia).* Ahora bien, todo lo dicho tiene sus consecuencias a la hora de interpretar la Biblia (Parte cuarta: *Hermenéutica bíblica;* con el capítulo XIII: *Metodología bíblica exegética),* así como en el papel de ésta para la vida de la Iglesia (capítulo XIV: *La Biblia en la vida de la Iglesia).* Con todo ello se trata de dar una visión sustancialmente completa de lo que es y lo que significa la Biblia para el cristiano.

4. *Introducción al estudio de la Biblia*

Debemos aclarar, sin embargo, tras lo que llevamos dicho, que por «Introducción a la Biblia» se entienden dos cosas distintas y complementarias. En primer lugar hay una ciencia, estructurada con cierta autonomía y oficialidad, que recibe el nombre de «Introducción general a la Escritura», la cual estudia preferentemente los aspectos teológicos de la Biblia, según hemos explicado. A esta

introducción se la llama *general* porque trata de los aspectos comunes a todos y cada uno de los libros de la Escritura. Junto a ella están las «Introducciones especiales», cuyo adjetivo, *especiales*, significa que sólo se refieren al estudio de los problemas concretos de una serie de libros (el Pentateuco, los libros proféticos, los sapienciales...) o de un único libro (así, la introducción al libro de Isaías, al evangelio según san Juan, a una carta de san Pablo...). Estos aspectos concretos son objeto de estudio en los volúmenes siguientes de nuestra serie.

En la presente obra se prescinde de la terminología clásica de «Introducción general a la Escritura» y se opta por el título de «Introducción al estudio de la Biblia». Como se ve, el concepto de introducción, usado con estos últimos calificativos, es más amplio que el anterior y abarca todos aquellos conocimientos previos que resultan necesarios para una lectura científica y creyente de la Escritura. Como preparación a una lectura creyente de la Biblia están los capítulos dedicados a cada uno de los dogmas bíblicos que se desarrollan en las clásicas obras de Introducción general. Pero además se incluyen los auxilios técnicos aptos para ofrecer las mejores posibilidades de estudio de la Sagrada Escritura, así como introducciones particulares a cada libro y a cada grupo de libros.

Dentro de una obra así concebida, los dos primeros volúmenes son los que más directamente abordan los temas de la clásica Introducción. En efecto, el volumen I ofrece como una enciclopedia bíblica abreviada, en la que se contienen los conocimientos indispensables de geografía y arqueología, la historia del pueblo de Dios y sus instituciones, su religión y literatura, la tradición textual de la Escritura y una breve historia de la Biblia en el mundo hispánico. El volumen presente engloba principalmente los aspectos teológicos relacionados con la Biblia: su condición de Palabra de Dios, el canon bíblico, la inspiración, la verdad de la Escritura, la hermenéutica y la metodología exegética, así como la incidencia de la Biblia en la vida de la Iglesia.

5. *Complementos terminológicos*

Con el fin de facilitar al lector de nuestro manual la comprensión de las referencias que constantemente se harán a continuación, incluimos aquí unas breves notas acerca de los nombres con que es designada la Biblia y acerca del número de los libros bíblicos y de sus divisiones.

a) Los nombres de la Biblia.

El nombre más antiguo con que se ha designado a la Biblia es el de *libro,* que aparece con frecuencia en el AT para designar los escritos concretos de que ésta consta. Por primera vez, sin embargo, se usa este nombre para designar el conjunto del AT en Dn 9,2. La misma expresión, traducida al griego, se encuentra en 2 Mac 8,23 aplicada al conjunto de las Escrituras del AT, pero esta vez con el calificativo de *sagrado.*

El diminutivo neutro de la palabra griega *biblos,* es decir, la forma *biblíon* (librillo, folleto), ha sido la expresión más generalizada como nombre global de la Escritura. Con el calificativo de *santos,* en plural, aparece por primera vez en 1 Mac 12,9. Mantiene su forma de plural neutro, ahora ya latinizado, en la traducción latina Vulgata *(biblia)* y se convierte después en el singular femenino de las lenguas modernas *(la Biblia).*

En el TM nunca aparece la expresión *escritura,* que se encuentra por primera vez en la traducción griega de los LXX (1 Cr 15, 15; 2 Cr 30,5; Esd 6,18). Sin embargo, en el NT es el nombre más generalizado como denominación para todo el AT. Unas veces aparece en singular, *la escritura* (Rom 11,2; Gál 3,8.22; etc.); otras en plural, *las escrituras* (Mt 21,42; 26,54; Mc 14,49; Lc 24,27.32.45; Jn 5,39; Rom 15,4; 16,26; 1 Cor 15,3-4). En determinadas ocasiones se le añade el calificativo de *santas* (Rom 1,2), *sagradas* (2 Tim 3,15), *inspiradas* (2 Tim 3,16).

Finalmente, otro de los términos utilizados por el NT es el de *testamento,* en griego *diatheke* (2 Cor 3,14). Además, se emplea también la expresión *letras* (2 Tim 3,15).

Más arbitraria ha sido la titulación de cada uno de los libros sagrados. Los hebreos se sirvieron de las primeras palabras de cada escrito, al estilo de lo que harán más tarde las encíclicas papales; así *berešit,* «al principio», para designar el primer libro de la Biblia. En la traducción griega de los LXX se empezaron a designar los libros sagrados mediante los nombres propios que hoy se han generalizado, tales como Génesis, Exodo, etc.

b) Número y divisiones de los libros de la Biblia.

La primera gran división de la Biblia cristiana es la de *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento.* El AT es heredero de la Biblia judía. El NT es la literatura canónica de los primeros años cristianos.

Los judíos distribuyeron las Escrituras en tres grandes grupos: Ley, Profetas y Escritos. La *Ley* o *Torá* comprende Gn, Ex, Lv, Nm y Dt. Los *Profetas* o *Nebiim* se subdividen en anteriores y posteriores. El primer grupo comprende Jos, Jue, 1-2 Sm y 1-2 Re; el segundo Is, Jr, Ez, Os, Jl, Am, Abd, Jon, Miq, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac y Mal. El grupo de los *Escritos* o *Ketubim* está compuesto por Sal, Job, Prov, Rut, Cant, Ecl, Lam, Est, Dn, Esd, Neh y 1-2 Cr. En su conjunto forman la Biblia hebrea, que suele designarse, a partir de las iniciales hebreas de los tres grupos, como TaNaK.

Los manuscritos de la traducción griega de los LXX, aunque con variaciones, suelen distribuir los libros del AT también en tres grupos, pero con criterios diferentes a los de la Biblia hebrea. El primer grupo se denomina en general *Ley e Historia* y comprende Gn, Ex, Lv, Nm, Dt (que en su conjunto forman el Pentateuco), Jos, Jue, Rut, 1-2 Sm, 1-2 Re, 1-2 Cr, Esd, Neh, Est, Jdt, Tob, 1-2 Mac. El grupo siguiente, denominado *Poéticos,* comprende Sal, Prov, Ecl, Cant, Job, Sab, Eclo. Finalmente, el tercer grupo, el de los *Proféticos,* engloba Os, Am, Miq, Jl, Abd, Jon, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal, Is, Jr, Bar, Lam, Ez y Dn. Como se observará, no coinciden la clasificación anterior y ésta ni en el número de libros, ni en el orden en que se han seleccionado.

Entre los católicos, la agrupación de los libros se realizó definitivamente en la edición postridentina de la Vulgata, que los distribuyó en tres categorías, tanto para el AT como para el NT: Históricos, Didácticos y Proféticos. En total son 46 libros del AT, divididos en 21 *históricos* (Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Jos, Jue, Rut, 1-2 Sm, 1-2 Re, 1-2 Cr, Esd, Neh, Tob, Jdt, Est, 1-2 Mac), 7 *didácticos* (Job, Sal, Prov, Ecl, Cant, Sab, Eclo) y 18 *proféticos* (Is, Jr, Lam, Bar, Ez, Dn, Os, Jl, Am, Abd, Jon, Miq, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal). El NT consta, por su parte, de un total de 27 libros, divididos en 5 *históricos* (Mt, Mc, Lc, Jn, Hch), 21 *didácticos* (Rom, 1-2 Cor, Gál, Ef, Flp, Col, 1-2 Tes, 1-2 Tim, Tit, Flm, Heb, Sant, 1-2 Pe, 1-3 Jn, Jds) y uno *profético* (Ap).

Estas divisiones, que suelen utilizarse en las diversas ediciones impresas de la Biblia según que reproduzcan uno de los tres criterios, no suponen en ningún caso una toma de postura sobre el género literario de los libros y tienen, sobre todo, un valor histórico.

En cuanto a las divisiones internas de los libros actualmente se ha universalizado la distribución de cada libro bíblico en secciones llamadas *capítulos,* los cuales constan de otras unidades menores denominadas *versículos.* Tal división es de origen cristiano y

no tiene tampoco un fundamento científico. La fijación de los capítulos fue obra de Esteban Langton, canciller de la universidad de París y arzobispo de Cantorbery († 1228). La distribución en versículos se debe al judío converso, después dominico, Santos Pagnino. En 1528 publicó la Biblia entera, traducida de las lenguas originales al latín. En esa edición introdujo la división de toda la Escritura en versículos. Para el AT se atuvo a la tradición judía antigua, que había distinguido ya en breves secciones todo el texto bíblico, como se sabe por la Misná (s. II). Los escribas habían señalado además, al final de cada libro, el número exacto de tales divisiones, y sobre esta base llevó a cabo Pagnino la distribución de los versículos del texto del AT. Sin embargo, no fue ésta la solución que acabó por imponerse. La división actual de todo el AT se remonta a la edición latina de la Biblia hecha por Roberto Estienne (Stephanus) en 1555. En ella utilizó la de S. Pagnino para los libros de la Biblia hebrea y elaboró una propia para los restantes libros del AT. En cuanto al NT adoptó la que él mismo hiciera en la edición griega del NT el año 1551. Estas divisiones cristianas, que se introdujeron para el texto latino de la Vulgata, se han generalizado posteriormente, incluso para las ediciones críticas del AT y NT en sus lenguas originales, así como para sus traducciones a las demás lenguas.

6. *Bibliografía general*

Señalamos aquí únicamente las colecciones fundamentales de documentos magisteriales relativos a la Escritura, así como los manuales de Introducción general a la Escritura (y libros afines) más conocidos de los últimos años.

a) Documentos del magisterio de la Iglesia.

Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia (Nápoles-Roma ²1961).

J. Díaz (ed.), *Enquiridion Bíblico Bilingüe* (Segovia 1954).

S. Muñoz Iglesias (ed.), *Doctrina pontificia.* I. *Documentos bíblicos,* BAC 136 (Madrid 1955).

Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, BAC 238 (Madrid 1965). Varias ediciones sucesivas.

B. D. Dupuy y otros, *Vaticano II. La revelación divina.* Constitución Dogmática «Dei Verbum», 2 vol. (Madrid 1970).

L. Alonso Schökel y otros, *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación,* BAC 284 (Madrid 1969).

b) Manuales y afines.

R. E. Brown/J. A. Fitzmyer/R. E. Murphy (eds.), *Comentario bíblico «San Jerónimo». V. Estudios sistemáticos* (Madrid 1972).

T. Citrini, *Identità della Bibbia.* Canone, interpretazione, ispirazione delle Scritture Sacre (Brescia 1982).

F. Fernández Ramos y otros, *Manual Bíblico.* I. *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid 1966).

A. González, *¿Qué es la Biblia?* (Madrid 1978).

P. Grelot, *La Biblia, palabra de Dios* (Barcelona 1968).

H. Haag, *La palabra de Dios se hace Escritura,* en J. Feiner/M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* I (Madrid 1969) 338-421.

C. Hauret, *Iniciación a la Sagrada Escritura* (Burgos 1967).

H. Höpfl/B. Gut, *Introductio generalis in Sacram Scripturam* (Nápoles-Roma 1958).

Pontificium Institutum Biblicum, *Institutiones biblicae scholis accommodatae.* I. *De S. Scriptura in universum* (Roma [6]1951).

V. Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios.* Introducción general a la Sagrada Escritura (Bilbao [2]1988).

B. Martín Sánchez, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid, 1966).

C. M. Martini/L. Pacomio (eds.), *I Libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Turín 1975).

C. M. Martini/P. Bonati (eds.), *Il Messaggio della salvezza. Introduzione generale* (Turín 1984).

B. Orchard/E. F. Sutcliffe/R. C. Fuller (eds.), *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.* I. *Introducción general* (Barcelona 1956).

G. M. Perrella/L. Vagaggini, *Introducción general,* en L. Moraldi/S. Lyonnet (eds.), *Introducción a la Biblia* I (Bilbao 1968).

J. Prado, *Praelectionum biblicarum Compendium.* I. *Propaedeutica* (Madrid [7]1952).

Id., *Propedéutica* (Madrid 1958).

R. Rábanos, *Propedéutica bíblica* (Madrid-Salamanca 1960).

A. Robert/A. Feuillet (eds.), *Introducción a la Biblia.* I. *Introducción general* (Barcelona [3]1970) 32-217.

J. Salguero, *La Biblia, diálogo de Dios con el hombre* (Madrid 1969).

J. San Clemente Idiazábal, *Iniciación a la Biblia para seglares* (Bilbao 1982).

J. Steinmuller, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Buenos Aires 1960).

M. Tuya/J. Salguero, *Introducción a la Biblia*, BAC 262, 268 (Madrid 1967).

Parte primera
LA BIBLIA, PALABRA DE DIOS

por

A. M. Artola

Capítulo I
BIBLIA Y PALABRA DE DIOS

Todas las religiones del libro suponen en su origen una palabra de revelación que luego toma la forma de escritura sagrada. En el cristianismo esta etapa de la palabra-escritura culmina en la encarnación. En efecto, la Palabra personal del Padre asume al ser humano de Jesús elevándolo a un orden estrictamente divino. Por eso en la religión cristiana el tratamiento de la Palabra de Dios exige como marco propio el misterio de la vida intratrinitaria que se autocomunica en la revelación y la encarnación.

Para el cristiano no hay duda alguna de que en la encarnación la Palabra de Dios reviste un sentido estrictamente divino. ¿Es igualmente estricto y propio el sentido en que dicha palabra se atribuye a otras locuciones divinas que no son la encarnación? ¿Cuál es el verdadero alcance de la Palabra de Dios en la revelación y en la Escritura? Este es el tema primordial que es menester desarrollar antes de abordar las demás cuestiones referentes a la naturaleza de la Biblia.

Desde los orígenes cristianos se ha creído que toda la Biblia era palabra de Dios. Ultimamente, la Iglesia lo ha afirmado con claridad en la constitución «Dei Verbum». No obstante, la teología crítica, desde mediados del siglo XVI ha puesto en tela de juicio tal condición. Para Holden (s. XVII), ni siquiera era un dogma de fe que toda la Escritura fuese Palabra de Dios[1]. En tiempos del modernismo volvió a repetirse la misma negación[2]. Por su parte, la ciencia bíblica contemporánea se plantea de nuevo el tema llegando a resultados minimalistas: la Biblia es Palabra de Dios en el

[1] E. Holden, *Divinae fidei analysis seu de fidei christianae resolutione libri duo* (París 1652), lib. I, cap. IV, lec. 1.

[2] Cf. G. Bonaccorsi, *Questioni Bibliche* (Bolonia 1904) 214ss.

sentido de que algo divino se contiene en las palabras de la Biblia [3]; la expresión «palabra de Dios» sería por tanto una simple metáfora.

¿Es o no verdadera Palabra de Dios la Escritura? ¿En qué sentido lo es? ¿En qué condiciones la palabra escrita es de nuevo verdadera Palabra de Dios en la proclamación y en la lectura? Para responder adecuadamente a esta pregunta, nuestro método consistirá en analizar con detalle lo que tanto el AT como el NT piensan acerca de la cuestión. Haremos este análisis aplicando además cuanto la investigación lingüística nos ha enseñado acerca del fenómeno de la eficacia de la palabra, lo que denominaremos «efectividad» de la palabra. Finalmente, intentaremos prolongar los resultados adquiridos a la palabra escrita, es decir, a la misma Sagrada Escritura [4].

I. LA PALABRA DE DIOS EN EL AT

1. *Efectividad de la palabra y origen divino*

El Dios de Israel se presenta en la Biblia como un ser totalmente misterioso. Es un Dios escondido (Is 45, 15). Su misterio es insondable (Is 40, 28). A pesar de esa condición impenetrable del ser de Dios, el AT subraya el hecho de que Yahvé no es como los dioses paganos, que se defienden contra la manifestación de su misterio por temor a verse sometidos a la coacción de los hombres mediante el uso de tal manifestación. Yahvé, sin mengua de su trascendencia y su impenetrabilidad, ha tenido a bien revelar incluso su propio nombre (Ex 3, 13-15; 6, 2).

Esta revelación se atribuye a Dios como palabra suya. En innumerables lugares de la Escritura se presenta a Dios hablando a

[3] Cf. R.E. Brown, *«And the Lord Said»? Biblical Reflections on Scripture as the Word of God*: TS 42 (1981) 3-19.

[4] El tema de la Palabra de Dios es de naturaleza monográfica bíblico-teológica. Por eso la bibliografía fundamental se encuentra en tratados de *teología bíblica*, como los de E. Jacob, W. Eichrodt, G. von Rad, P. van Imschoot, M. Meinertz, etc. Son también muy útiles los artículos de los diccionarios bíblicos en las voces *Palabra* y *Revelación*, así como en sus equivalentes en distintas lenguas. En particular y para una primera aproximación, cf. G. Auzou, *La Palabra de Dios* (Madrid 1964); L.M. Dewailly, *Jésus-Christ Parole de Dieu* (París ²1969); P. Grelot, *La Biblia Palabra de Dios* (Barcelona 1968); *La Parole de Dieu en Jésus-Christ* (París ²1963); P. Ricoeur/E. Levinas, *La Révélation* (Bruselas 1971); R. Latourelle, *Teología de la Revelación* (Salamanca 1966).

los hombres y transmitiendo sus palabras por medio de sus mensajeros. Todas estas locuciones atribuidas a Dios, ¿son estricta palabra suya?

Se ha distinguido entre Palabra de Dios por consignación inspirada –la Escritura– y Palabra de Dios por directa locución divina –los oráculos–. Pero ¿basta esta distinción para admitir como verdadera locución divina todo cuanto en la Escritura se atribuye a Dios como palabra suya? La investigación crítica de la Biblia está por la negativa [5]. ¿Es aceptable la conclusión de tales críticos, de que en ningún lugar de la Escritura se encuentran palabras de Dios en sentido propio? Y, en el caso de que la Biblia contenga verdaderas palabras de Dios, ¿cómo distinguir la palabra humana sobre Dios, de la palabra de Dios por mediación humana?

Este discernimiento es imposible a base únicamente de técnicas interpretativas histórico-críticas, porque la Palabra de Dios es una realidad de fe. Por esto, el único método teológicamente aceptable, es el que, partiendo de la fe en dicha palabra, examina en los textos bíblicos el alcance exacto de las afirmaciones sobre la locución divina. Ahora bien, la Escritura posee un criterio diferenciador de lo que es en verdad Palabra de Dios. Es la efectividad absoluta de tal palabra, que la distingue de todo otro lenguaje. Pero también en este punto se impone una distinción. Hay una efectividad performativa, propia de toda palabra humana, merced a la cual la locución realiza lo que expresa [6]. Esta efectividad crece cuando la utilización de la palabra supone la presencia de realidades mediata e inmediatamente vinculadas con la divinidad. Así, en el Antiguo Oriente [7] y en la Escritura las bendiciones y las maldi-

[5] Cf. R.E. Brown, *art. cit.*, 18-19.

[6] Desde J.L. Austin se da gran importancia a los fenómenos «performativos» del lenguaje corriente, que tiene la propiedad de realizar aquello que expresa. Cuando el presidente de una nación, en la toma de posesión de su cargo, jura cumplir la Constitución, sus palabras realizan lo que significan: ha tenido lugar un juramento, y la obligación de cumplirlo pesa en conciencia. Cuando en un examen el tribunal dictamina que el alumno ha sido aprobado, sus palabras realizan lo que significan. Para todo lo referente a los actos «performativos» o «ejecutorios» de la palabra, véase J.L. Austin, *Palabras y Acciones* (Buenos Aires 1971); J.R. Searle, *¿Qué es un acto de habla?:* «Cuadernos Teorema» 15 (Valencia 1977) con bibliografía. Para diferenciar los aspectos operativos de la palabra humana y el dinamismo de la Palabra de Dios, cf. A.C. Thiselton, *The Supposed Power of Words in the Biblical Writings:* JTS 25 (1974) 283-299.

[7] Cf. F.L. Moriarty, *Word as Power in the Ancient Near East*, en *A Light unto My Path.* Old Testament Studies in Honor of Jacob W. Myers (Filadelfia 1974) 345-362; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (Munich 1966); I. de la Potterie,

maldiciones son portadoras de energía intrínseca que produce lo que la palabra expresa. Cuando Isaac bendice a Jacob, sus palabras realizan de una manera duradera e irrevocable el efecto atribuido a la bendicion (Gn 27,27-40). Cuando Balaq, rey de Moab, llama a Balaam para maldecir a Israel, tiene la persuasión de que sus palabras de maldición realizarán el efecto negativo que pretenden (Nm 22,6). La maldición que pronuncia Josué sobre Jericó seguirá actuando en el futuro (Jos 6,26; cf. 1 Re 16,34).

La eficacia que la Escritura señala como propiedad de la Palabra de Dios pertenece a otro orden. Es la fuerza inexorable de los designios de Dios a cuya realización sirve la palabra salida de su boca. Así lo expone Isaías en un texto bien conocido:

> «Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos
> y no vuelven allá, sino que empapan la tierra,
> la fecundan y la hacen germinar,
> para que dé simiente al sembrador y pan para comer,
> será así mi palabra, la que salga de mi boca,
> que no tornará a mí de vacío,
> sin que haya realizado lo que me plugo
> y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55,10-11).

La palabra que lleva la marca de esta eficacia absoluta es la que puede llamarse verdaderamente Palabra de Dios. La eficacia no es la razón de la palabra de Dios. Es su propiedad manifestativa. Cuando se hace presente tal fuerza en una palabra se puede ulteriormente formular la pregunta sobre la misteriosa vinculación divina que hace de ella *Palabra de Dios*.

2. *Principales formas de Palabra de Dios en el AT*

Segun Jeremías, son tres las principales formas de palabra de Dios en el AT: la ley, la sentencia sapiencial y el oráculo profético (Jr 18, 18). Veamos en qué forma les compete el valor de Palabra de Dios a cada una.

My Path Old Testament Studies in Honor of Jacob W Myers (Filadelfia 1974) 345-362, L Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes* (Munich 1966), I de la Potterie, *L'efficacite de la Parole de Dieu* LumVit 10 (1955) 57-62, H -G Troadec, *La parole vivante et efficace (Is 55,6-11)* BVC 11 (1955), J De Fraine, *L' efficacia della parola di Dio* BibOr 8 (1966) 1-10, O Semmelroth, *La palabra eficaz Para una Teologia de la proclamacion* (San Sebastian 1967)

a) El oráculo profético.

La forma privilegiada de la actuación divina por medio de la palabra es el oráculo profético. De las 241 veces que aparece en el AT la *expresión Palabra de Yahvé,* 221 pertenecen a la literatura profética. Esto demuestra que la realidad del fenómeno pertenece en un 93% al orden de la comunicación oral de los mensajes de Yahvé por medio del profeta. De ahí el gran interés del tema para conocer el funcionamiento de la locución divina[8].

El vocablo principal para designar la palabra en el AT es *dabar.* En la amplísima gama de su utilización semántica se pueden distinguir tres órdenes de significación. Ante todo, *dabar* significa el acto mismo de pronunciar una palabra o de hablar. Es lo que se puede llamar momento de la *locución.* La segunda acepción se refiere al contenido noético o sentido de la palabra. En tercer lugar, *dabar* significa la *cosa* misma denominada por la palabra. En el orden de los sucesos, *dabar* es el evento en sí, el suceso histórico[9].

En el caso de la palabra profética, el momento de la locución está señalado por el acto concreto y total del mensajero de Dios que pronuncia un oráculo. En esa totalidad se pueden distinguir dos modalidades que corresponden al *dabar* en los últimos sentidos arriba señalados: su *sentido* o contenido racional, y su *efectividad.*

El acto profético posee un sentido. Es el mensaje o «palabra» transmitida en la locución, esencialmente ligada a las diversas formas de locución profética, tales como anuncio, denuncia, juicio de Dios, condenación, profecía de futuro, etc. La «efectividad» es la fuerza propia del oráculo profético. Lo que se ha enunciado en el acto profético se realiza inexorablemente. Si no lo cumple el hombre, interviene el mismo Dios para que la palabra tenga su

[8] Cf O Kaiser, *Wort des Propheten und Wort Gottes,* en E Wurthwein y O Kaiser (eds), *Tradition und Situation* (Gottingen 1971) 75-92, J L Blaquart, *Parole de Dieu et prophètes d'Amos a Ezéchiel,* en *L'Ancien Testament* Approches et Lectures Des procedures de travail a la theologie (Paris 1977) 15-30

[9] Estas acepciones fundamentales de *dabar* tienen cierta analogia con los fenomenos señalados por la linguistica analitica cuando diferencia en el acto del lenguaje tres dimensiones la *locución,* la *inlocucion* y la *perlocucion* o *performación* La *locucion* es el acto mismo global de decir del hablar concreto La *inlocucion* significa aquella particular funcion linguistica que se realiza en el acto de la locucion afirmar, negar, interrogar, responder La *perlocución* o *performación* significa el efecto real que el acto linguistico produce enseñar, consolar, animar, condenar, prometer, obligar, etc Para el sentido exacto de la *locución, elocución,* etc , veanse las obras de J L Austin y J R Searle citadas en la nota 6

realización. ¿A cuál de esas dimensiones pertenece propiamente el valor de palabra de Dios?; ¿es atribuible a cada una de ellas por igual? Analicemos brevemente sus características.

- La misión profética.

El momento de la locución profética aparece como una culminación existencial largamente preparada. El profeta se presenta como elegido y consagrado ya desde la eternidad para la misión profética (Jr 1,5). Es la misma Palabra de Dios la que revela y produce esta realidad en el acto de la vocación o de la investidura confirmada con señales (Jr 1,7-10). Lo primero que realiza la Palabra de Dios es constituir al hombre en profeta.

La acción de la palabra que toma posesión del hombre es irresistible. Es como el rugido del león que no puede menos de hacer temblar al hombre (Am 3,8). La visión del rollo de Ezequiel (Ez 2,9) explica bien los efectos de la palabra cuando penetra en el interior del profeta. El rollo representa a la palabra que el profeta tiene que anunciar. El simbolismo de su manducación significa la perfecta asimilación de su contenido de parte del profeta (Ez 3, 2-3). El sentido de la visión es la perfecta identidad entre la Palabra de Dios y el profeta que la ha asimilado.

Hasta qué punto el ser del mismo profeta queda afectado por la Palabra, lo evidencian descripciones como la de Is 21,3-4 ó Jr 4, 19-21. Pero donde más de manifiesto se pone esta realidad es en las llamadas «confesiones de Jeremías». La predicación de la palabra ha afectado profundamente su propio destino personal. La palabra se ha convertido en escarnio para él (20,8). Decide no anunciar más la palabra (20,9), pero no lo consigue. La palabra es más fuerte que él.

De esta identificación del profeta con la palabra, surge la convicción firme de que sus oráculos son la Palabra del mismo Yahvé. Desde Amós hasta Malaquías, toda la literatura profética está monótonamente marcada por la fórmula: «Así dice Yahvé». Es en esta posesión del profeta por la palabra donde se verifica aquella unión profunda entre Dios y la persona del mensajero que hace que el oráculo profético sea atribuido a la Divinidad. Pero el criterio seguro de tal actuación divina está en la eficacia de su palabra.

Un importante ámbito de efectividad es la realización histórica de los anuncios proféticos. Según el Déutero-Isaías, Yahvé es el

único dios que anuncia de antemano los sucesos del futuro y los realiza (Is 41,26ss; 43,9ss; 44,7; 48,14)[10].

La palabra profética es ya ella misma un evento histórico fuertemente subrayado por la fórmula estereotipada «dirigióse la Palabra de Yahvé a X». esta fórmula, que aparece 113 veces en el AT y no está ausente en el NT (Lc 3,2), se repite en todos los períodos de la profecía israelita. Se encuentra referida lo mismo a los profetas no escritores, como Samuel (1 Sm 15,10), Natán (2 Sm 7,4), Elías (1 Re 17,2.8; 18,1, etc.), que a los oráculos de los profetas escritores (Os 1,1; Sof 1,1). Llega a un gran desarrollo en Jeremías (30 casos), Ezequiel (50 casos) y se prolonga en la época postexílica con Ageo (2,10.20) y Zacarías (1,1; etc.). El sentido de esta fórmula es de un gran realismo histórico cuyo significado se puede parafrasear de la siguiente manera: «La Palabra de Dios se hizo realidad en X»[11].

Un ámbito sumamente interesante en que aparece la palabra profética como creadora de los sucesos futuros es el de las acciones simbólicas. En ellas el profeta, por mandato de Yahvé, realiza, anunciando el futuro, una serie de gestos dotados de sentido anticipador de ese futuro (1 Re 11,30-32; 2 Re 13,14-19; Jr 27,1-28,17; Ez 4,1-5, 4; 12,1-20; 21,23-32). En Ez 37,1-14 la nueva historia de Israel, que comenzará tras el retorno, se presenta bajo el símbolo de los huesos vueltos a la vida por el mandato de la palabra y la acción del espíritu.

Esta misma convicción de que la Palabra de Dios crea la historia, aparece en el relato de las plagas. Las desencadena la palabra de Yahvé transmitida por mediación de Moisés (Ex 7,19; 8,1.12.16; 9,1-2.8.13.14.22; 10,1-2; 11,1.5.9).

Esta es la palabra que, en directa conexión con el evento, da origen a la revelación histórica por medio de hechos y palabras estrechamente relacionados entre sí, de que habla DV 2.14. Hasta aquí la efectividad divina de la palabra profética. Veamos dónde está exactamente el misterio de su condición divina.

- Palabra y Espíritu en la profecía.

El dinamismo de la palabra profética exige una clarificación acerca de la raíz de la efectividad y fuerza que posee. La fuerza que acompaña a la palabra no brota de los constitutivos mismos del

[10] Cf. W. Zimmerli, *Jahwes Wort bei Deuterojesaja:* VT 32 (1982) 104-124.
[11] Cf. B. Klappert, *Palabra*, en DTNT, III, 257.

lenguaje, sino de otra realidad inseparablemente unida que es el Espíritu:

«La actividad y eficacia de la voluntad de Yahvé se atribuye no tanto al *dabar* cuanto a la *ruaḥ* (espíritu). La palabra expresa más bien el «nombre» de las cosas, en sentido bíblico. Si en algunos textos se considera al *dabar* como principio activo, este fenómeno halla su razón y fundamento en la circunstancia psicológica de que el hálito está incluido en la misma expresión de la palabra.

En la concepción veterotestamentaria, la *ruaḥ* es el hálito y el viento de Yahvé, la «dynamis» y la fuerza del Altísimo, que realizaba y llevaba a término los deseos y preceptos que se manifestaban y expresaban por su *dabar*, su palabra. Mediante el *dabar*, pudiéramos decir, la *ruaḥ* posee algo que puede llevar a término; sin el *dabar*, la *ruaḥ* sería algo vacío. Una vez anunciada por el *dabar* la realidad de la cosa, la *ruaḥ* como principio dinámico lleva a la realización la idea expresada por el *dabar*. Tan íntimamente están unidos ambos conceptos, el de *dabar* y el de *ruaḥ*, que el *dabar* sin la *ruaḥ* sería algo ineficaz, representaría un contenido, llamémoslo así, informe, carente de vida, para expresarnos de algún modo; pero la *ruaḥ* sin el *dabar* sería también algo vacío, una fuerza motriz sin objeto existente que pueda mover. Ambos unidos, se completan mutuamente en una unidad perfecta: la *ruaḥ* realizará lo expresado por el *dabar*»[12].

- La locución profética como Palabra de Dios.

El Espíritu como principio dinamizador de la Palabra es también el que explica la unidad operativa que se establece entre la Divinidad y el profeta, de forma que el sujeto de atribución de la locución correspondiente es propiamente Yahvé y no el mediador humano. En otras palabras, la acción del espíritu en la profecía hace de ella una verdadera Palabra de Dios.

Ante todo es menester destacar el hecho de que el espíritu es la realidad divina desde donde puede realizarse la unión entre el hombre y Dios. Ninguna otra dimensión del hombre es capaz de admitir la penetración e invasión de lo divino. «La *ruaḥ* designa en el hombre aquella parte de su ser que permanece abierta a otra *ruaḥ*, su parte permeable, aquella en la que permite significar otra cosa distinta de él mismo para participar en algo de otro»[13]. Por esta capacidad de penetración propia de la *ruaḥ* puede darse la unión entre Dios y el hombre: «El espíritu del hombre, su *ruaḥ*, es lo que es capaz en él de este encuentro con la *ruaḥ* de Dios, es esa

[12] Cf. J. de Goitia, *La fuerza del Espíritu, Pneuma-Dynamis* (Bilbao 1974) 202-203.

[13] A. Neher, *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975) 82.

parte del hombre gracias a la cual la inhabitación del Espíritu de Dios no es una intrusión extraña, sino que está preparada, es deseada como una embajada en país extranjero»[14].

Esta aptitud que el hombre como *ruaḥ* tiene para recibir la *ruaḥ* de Dios es lo que posibilita el profetismo. Si la palabra de Dios puede penetrar en el hombre, tomar posesión de él, actuar desde él, pronunciar oráculos que sean palabras del mismo Dios, es a causa del Espíritu de Dios que desciende y se posesiona del hombre. El profeta es un portavoz de Dios por la recepción de la Palabra. Pero sólo puede recibir la Palabra porque el Espíritu de Dios ha descendido dentro de él y le ha adaptado para recibir la Palabra. Cuando algunos afirman que el profeta, antes que hombre del Espíritu, es hombre de la Palabra, hay que entenderlo en el sentido formal de mensajeros de la Palabra, no en el orden de las realidades que posibilitan previamente la recepción de la Palabra. Este orden de realidades lo describe bien L. Carnevale: «Dios se escoge como morada a un hombre; lo profundo divino se pone en contacto con lo profundo humano. Dios en su infinita bondad y omnipresencia, de la esfera de lo divino y de la esfera de lo humano hace una única esfera: *el sobrenatural y la vida* llevan a cabo la compenetración con *lo natural y la vida humana.* Esta compenetración se realiza en la persona del profeta a través de la *ruaḥ*»[15]. El resultado es una acción tan unificada y una colaboración interpersonal entre Dios y el profeta tan conjuntada que la palabra es de Dios y del hombre en su totalidad, pero atribuida propiamente a aquel que la totaliza en la forma más perfecta y primordial, es decir, Dios. De esta forma la locución profética es verdadera palabra de Dios.

• El sentido de la profecía.

La intervención profética, como acto de lenguaje, posee un sentido. Es palabra concreta enviada por Dios a través de su mensajero a un personaje concreto en un momento determinado de la historia de Israel. Tal es el contenido racional o sentido. Este elemento tiene una importancia grande en el conjunto del fenómeno profético. En efecto, la locución es de por sí un acto efímero que cesa en el instante en que deja de hablar el profeta; el contenido

[14] C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid 1962) 155-158.

[15] L. Carnevale, *Lo Spirito Santo nella rivelazione vetero-testamentaria*, en S. Martins (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum* (Ciudad del Vaticano 1983) 713.

perdura en la memoria de los hombres. Lo mismo se diga de la efectividad, que pasa y es irrepetible, mientras que el mensaje puede recordarse e incluso convertirse en texto.

Digamos también que el contenido noético, en cuanto formulado en el lenguaje característico del mensajero, es el elemento menos divino del acto profético y, por ello, el más condicionado por las limitaciones del instrumento humano. Pero las palabras pronunciadas en un momento histórico irrepetible pueden tener un mensaje aplicable a circunstancias existenciales parecidas. ¿Qué queda de la Palabra de Dios una vez cesada la locución profética? ¿Sigue siendo Palabra de Dios el recuerdo vivo de su contenido?

Para responder a esto es menester retornar a la triple dimensión del acto locutivo profético. La intervención profética es un todo que incluye la locución y la efectividad. Ahora bien, en el momento en que termina el oráculo profético, cesa la acción del Espíritu. La efectividad ya ha tenido lugar, o se verificará en un futuro alejado en el tiempo. La locución se ha desintegrado. Sólo queda, por una parte, el resultado histórico y, por otra, el contenido noético de la enunciación profética. El sentido objetivo de las palabras se disocia de la circunstancia histórica en que se ha pronunciado el oráculo y, más allá de la concreción del acto profético, continúa manteniendo su valor noético. En toda esta complicada trama de elementos, la Palabra de Dios se da en sentido verdadero en el instante de la locución profética, cuando Dios, a través del enviado, hace llegar al destinatario la locución que *hic et nunc* le interpela. La Palabra de Dios en la profecía es la locución divina concreta transmitida por el mensajero divino. Lo propiamente divino es la efectividad inseparable de la locución por la presencia del Espíritu. El sentido es la dimensión más humana y propia, como tal, del colaborador carismático. Cesada la locución, se desintegra la palabra profética en sus componentes lingüísticos. De ella no queda más que el *sentido* de la palabra de Dios conservado en la memoria y en la tradición.

Esta especie de «muerte de la Palabra de Dios» no es un aniquilamiento, sino un maravilloso principio de nueva vida. Efectivamente, cuando la locución profética ha concluido, empieza a actuar otra realidad de gran importancia: la conservación de los contenidos del mensaje profético en la memoria del pueblo de Dios. Estos contenidos, que ya no *son* Palabra de Dios en sentido propio, sino que *fueron* verdadera Palabra de Dios, mantienen en el recuerdo vivo que de ellos guarda Israel un sentido que se considera

válido también para otros tiempos y otras circunstancias parecidas a las del momento de la locución profética. Algún día, por obra de otro carismático de la palabra, quedarán transcritos y conservados en un texto y adquirirán, gracias a la consignación carismática, el valor de Palabra de Dios escrita. Entonces tiene lugar un fenómeno nuevo y maravilloso. Podría hablarse de la resurrección de la palabra. Es la creación de la obra literaria. El recuerdo cobra nueva vida y se convierte en una verdadera palabra. La locución del pasado se transforma en palabra dirigida a un auditorio futuro y recibe la capacidad de reproducir en el momento de la proclamación o de la lectura los efectos de la locución primera. Gracias a la redacción inspirada, la palabra profética conserva –a la manera de la simiente que es vida retenida– la efectividad del instante de la locución divina, para una duración distinta cual es el futuro. Cómo esto sea posible lo estudiaremos más adelante, al tratar de la inspiración bíblica.

b) La palabra de ley.

La ley incluye en el AT una compleja gama de prescripciones de sentido bien diferenciado. Tal es el caso de la *torá* como respuesta sacerdotal a una consulta (Is 8,20; Jr 2,8; 18,18) o como el conjunto de la legislación israelita (Dt 31,9); de los *mișpatim* o leyes consuetudinarias elevadas al rango de prescripciones divinas (Dt 8,11), equivalentes a la *torá* (Is 51,4); de los *debarim* o palabras, especialmente las diez palabras del Decálogo (Dt 5); de los *piqqudim* (Sal 118,4.15.27; etc.) y *mișwot* o mandamientos (Ex 15,26); de los *ḥuqqim* o preceptos escritos (Ex 12,24). Todo este complejo de leyes aparece unificado en el AT desde el concepto de *torá* o ley y *dabar* o Palabra de Dios[16].

Como hecho de lenguaje, la ley posee un carácter netamente performativo. Efectivamente, el legislador, al promulgar una ley, produce inmediatamente el vínculo jurídico que obliga a los súbditos a aceptarla como norma de conducta. Esta es la efectividad propia de toda ley en el ordenamiento jurídico humano. Pero la palabra de ley recibe en Israel una efectividad nueva de orden religioso y cultual, al incluirse en la alianza como elemento esencial del pacto entre Yahvé y su pueblo. De hecho, la efectividad de la palabra de ley manifiesta su condición divina en la suprema

[16] Cf. J.L. McKenzie, *The Word of God in the Old Testament:* TS 21 (1960) 202-205.

eficacia que posee para procurar al hombre la vida si la cumple (Lv 18,5) o la frustración si la incumple (Dt 27,26). Es esta singular eficacia la que descubre la condición divina de la ley. Su naturaleza de Palabra de Dios es idéntica a la del oráculo profético por la sobrenatural vinculación que media entre el legislador humano y el autor divino de toda ley en el acto de la promulgación.

En cuanto a la dimensión de sentido o contenido racional, la ley ofrece unas características diferentes de la profecía. Mientras el oráculo es esencialmente una interpelación concreta y circunstancial, en la cual el contenido queda sometido también a la dinámica efímera del mensaje, en la ley este contenido reviste un carácter de validez universal, atemporal y objetiva. En algunos casos, el mensaje del profeta puede conservarse en la memoria por su valor ejemplar para momentos análogos al caso que hizo necesaria la acción profética. En la ley el contenido normativo es esencial y pide, por lógica interna, una permanencia y fijeza que normalmente adquiere en la consignación escrita. Esta es la razón por la cual la ley se considera, a partir de su promulgación, como Palabra de Dios precisamente en cuanto manifestación del querer de Dios. La profecía es Palabra de Dios propiamente en el instante de la locución.

c) La historia.

Dabar no significa solamente la palabra, sino también el *hecho histórico*, el *evento*, el *suceso* (1 Sm 4,6; Gn 15,1; 22,1; Jos 24,29), así como la *narración histórica* (1 Re 11,41; 14,19; 15,7). En el fondo de este uso late la persuasión de que el evento es una *cosa* realizada por una palabra. Esta queda como encarnada en el evento, que se denomina también *palabra*. No sólo el hecho en su realización histórica, sino también la narración, en la cual queda aprisionada la cosa realizada históricamente, recibe el nombre de *palabra*[17].

Esta doctrina es de gran importancia para comprender el sentido que en el AT tiene la historia como palabra. Es verdad que no se habla de ello en forma explícita. Se narran hechos concretos que se denominan *palabras*. Cuando se trata de hechos en cuyo desarrollo ha intervenido en forma decisiva la Palabra de Dios, el

[17] Cf H Urs von Balthasar, *Parole et Histoire*, en *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, 233-246, L Sabourin, *Yahveh et sa parole dans l'histoire*, en C C Marcheselli (ed). *Parole e Spirito* (Brescia 1982) 575-85, E Lipinski, *Essais sur la revélation et la Bible* (Paris 1970) 11-43

evento consiguiente es un evento de Dios, una palabra histórica de Dios. La canonización de la historiografía bíblica irá por este camino del descubrimiento de la Palabra de Dios en los acontecimientos de la historia de su pueblo.

d) La creación.

En el capítulo primero del Génesis, la creación se atribuye a la obra conjunta de la Palabra y del Espíritu. En el comienzo se agitaba el soplo de Dios sobre el caos como una fuerza divina poderosa para realizar la obra de la creación (Gn 1,2). Luego, las cosas van emergiendo conforme va pronunciando Yahvé la palabra que designa el nombre de cada cosa. En el resto de la Escritura se considera esta grande obra de Dios como una acción conjunta del Espíritu y de la Palabra, que aparecen inseparablemente unidos como los dos modos característicos de la actuación divina. «Por la Palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca todos sus ejércitos» (Sal 33,6). De esto no se sigue que la creación sea una palabra. No lo es en sentido estricto. Lo advierte bien el Sal 18,4: «Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz...». Sin embargo, sí es una revelación[18].

e) La sabiduría.

Cuando Jeremías enumera los grupos humanos vinculados con la palabra (18,18), relaciona a los sabios con el «consejo» (sapiencial). Esta persuasión del origen divino de la sabiduría de los sabios ha sido –sin duda– determinante en el proceso de canonización de tales escritos. No obstante, en el AT nunca se menciona a la sabiduría como Palabra de Dios, lo cual no impide que la divina Sabiduría aparezca como una hipóstasis o personificación de origen divino (Eclo 24,3; Sab 18,15). Sin embargo, la sabiduría ha sido canonizada. Señal de que en ella se veía una razón de Palabra de Dios contenida en la sentencia sapiencial. ¿Cómo se conecta esta realidad de Palabra de Dios con la reflexión sapiencial?

Aquí nos viene en ayuda nuevamente la distinción de los tres aspectos del *dabar*. La sabiduría no es una locución actual de Yahvé al estilo del oráculo profético. Tampoco goza de la efectividad propia de aquella palabra. Sin embargo, hay en ella algo de la

[18] Cf C Larcher, *La Parole de Dieu en tant que revélation dans l'Ancien Testament*, en *La Parole de Dieu en Jesus-Christ*, 64-7, J De Rudder, *Woord en openbaring* ETL 43 (1967) 130-159; M E Boismard, *La Bible Parole de Dieu* LumVit. 6 (1952) 13-26

realidad propia de la palabra. Es precisamente el contenido noético. La sabiduría ofrece la doctrina como elemento abstracto o conceptual del *dabar* en su segunda acepción. Es esta realidad, sin duda, la que ha sido valorizada cuando la sabiduría fue canonizada y considerada como autoritativa y normativa.

3. *Palabra pronunciada, palabra transmitida, palabra escrita*

Resumiendo cuanto hemos expuesto sobre la realidad de la Palabra de Dios en el AT podemos llegar a las siguientes constataciones[19]:

a) Es en el orden formalmente locutivo, en el acto de hablar, donde se da propiamente la palabra de Dios como tal. El oráculo profético y la promulgación legal son Palabra de Dios propiamente en el momento de la locución profética y de la promulgación legislativa.

b) La razón formal de Palabra de Dios proviene en ambos casos de la unión y compenetración que se establece entre el mensajero humano y la Divinidad en la dimensión del Espíritu de Dios. Esta compenetración hace posible la recepción de la Palabra en el interior del profeta. Al mismo tiempo, la posesión del Espíritu unifica de tal modo el actuar humano y la intervención divina, que sólo queda como sujeto de atribución propiamente dicho Yahvé, que actúa a través del mediador humano.

c) Es verdad que el AT no atribuye la condición de Palabra de Dios ni a la sentencia sapiencial ni a la redacción escriturística. Sin embargo, la doctrina de la unidad operativa entre Yahvé y su mensajero humano admite una fácil transposición a otros casos en que puede darse la misma actuación unificada. Tal sucede en el NT cuando se atribuye al Espíritu Santo la redacción del AT.

d) Cuando se desintegra la locución divina, el elemento noético empieza a llevar una vida autónoma en el recuerdo o la transmisión oral. Entonces la palabra de ley sigue manteniendo plenamente su valor vinculante y preceptivo. El oráculo profético, por el contrario, espera el momento de la redacción inspirada que ponga de manifiesto y actualice el valor perenne que como Palabra de Dios poseía.

[19] Cf. R.E. Murphy, *The Old Testament as Word of God*, en *A Light unto My Path*, 363-74; G.S. Gibson, *The Word of God in The Old Testament:* ExpTim 94 (1982) 51-2; R.S. Barbour, *The Bible, Word of God?*, en W. Barclay (ed.), *Biblical Studies* (Londres 1976) 28-42.

e) En el período intertestamental no se modifica esta doctrina. Hay únicamente una acentuación mayor en la intervención directa de Dios mediante su propio *memrá* o palabra[20].

4. *Verdad, revelación, norma, como propiedades de la palabra*

La Palabra de Dios tiene una propiedad inalienable. Es su verdad. En Sal 118,160 se declara que la verdad es el *compendio de la palabra.* Todas las palabras del Señor son verdad (2 Sm 7,28). Ahora bien, la verdad que compete a la Palabra de Dios actúa en una doble dimensión. Ante todo, la verdad como fidelidad, que se pone de manifiesto y consiste en el cumplimiento de lo que en la locución se ha afirmado. Tratándose de la palabra profética, es su cumplimiento. En la palabra de ley, es la sanción que aplicará Yahvé en persona en su día o en el juicio. Esta fidelidad divina en mantener la propia palabra y su conformidad con el cumplimiento constituyen la verdad en sentido bíblico. Además de la efectividad de la palabra, en la que se pone de manifiesto la fidelidad divina, la Palabra de Dios tiene otra dimensión que, según hemos dicho, puede llamarse de *sentido* o de *contenido noético.* Pues bien, la mentalidad griega ha subrayado como verdad esta dimensión del sentido de los enunciados bíblicos más que la fidelidad divina en realizar lo anunciado.

Esta dimensión de sentido que posee la Palabra de Dios explica una serie de valores que han ido obteniendo un rango cada vez más grande en el curso de la tradición bíblica. Ante todo, la *revelación.* La palabra de ley se aprecia porque en ella se manifiesta el querer de Dios. El oráculo profético revela un designio histórico de Dios. La palabra de sabiduría descubre un contenido oculto en la naturaleza, en el hombre o en la historia. La revelación no será otra cosa sino la Palabra de Dios en cuanto dotada de un sentido divino que se da a conocer al hombre.

Estos valores de verdad y revelación muy pronto quedan concientizados como fuerza normativa. La palabra de ley ya lo es sin más en el orden moral. La palabra profética se salva del olvido por la analogía que guardan entre sí las situaciones humanas para las cuales fue enviado el oráculo profético. Esta normatividad dará origen al canon como regla de fe y costumbres. De este modo, la Palabra de Dios muestra desde el principio tres propiedades esenciales, que son: *verdad, revelación, norma.*

Esta dimensión de la palabra ha sido la que ha condicionado en gran parte su conservación en la memoria y su fijación escrita. La Escritura es el resultado final de la creencia en el triple valor de la palabra como verdad, revelación, norma. Igualmente ha sido la dimensión de la palabra,

[20] Cf. M. McNamara, *Logos of Fourth Gospel and Memra of Palestinian Targum:* ExpTim 79 (1967-1968) 115-117; D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco* (Granada 1974) 606-639.

en cuanto dotada de sentido, la que ha posibilitado el nacimiento de la teologia como penetracion racional de los contenidos biblicos

El AT se cierra con una conciencia muy clara de poseer una palabra bien distinta de la mera palabra humana o de la palabra religiosa vagamente atribuida a Dios. Israel cree haber recibido una verdadera Palabra de Dios. Cree igualmente ser la única nación que ha conocido la locución divina directa:

> «El revela a Job su palabra,
> sus preceptos y sus juicios a Israel;
> con ninguna nación obró así,
> ni les dio a conocer sus mandatos» (Sal 147,19-20).

Sin embargo, los contornos de esa palabra son imprecisos. Israel no llegó a determinar el canon de la Palabra de Dios. Tampoco llegó a tematizar el hecho de que la Escritura es Palabra de Dios.

II. LA PALABRA DE DIOS EN EL NT

Fue obra del cristianismo primitivo la atribución de la condición de Palabra de Dios a toda la Escritura del AT[21]. En realidad era el término normal al cual condujo una evolución ya iniciada en la etapa israelita de la revelación. Se pueden distinguir tres momentos principales en esta evolución: 1) el AT adquiere una magnitud propia como texto fijado por escrito y considerado como normativo; 2) la predicación apostólica es considerada en su conjunto como Palabra de Dios; 3) la Escritura del AT utilizada en la predicacion cristiana es también mirada en un todo como Palabra de Dios. Cuando el NT reciba la forma escrita definitiva, su canonización significará la homologación de ambas Escrituras y la unidad de los dos Testamentos como Palabra de Dios por igual.

[21] Cf H Schlier, *Wort Gottes Eine neutestamentliche Besinnung* (Wurzburg 1958), id , *Rasgos fundamentales de una teologia de la Palabra de Dios en el NT* «Concilium» 33 (1968) 363-73, R Bultmann, *El concepto de «Palabra de Dios» en el NT*, en *Creer y Comprender* I (Madrid 1974) 233-54, G Bornkamm, *Gotteswort und Menschenwort im NT* «Kirche in der Zeit» 12 (1957) 268-93, H Volk, *Zur Theologie des Wortes* (Munster-Ratisbona 1962)

1. La Escritura del AT

a) De «los libros» a «la Escritura».

Cuando el cristianismo se lanza a difundir su mensaje de salvación, cuenta con el rico patrimonio bíblico heredado de la sinagoga. La literatura sagrada judía es ya, al menos en gran parte, un corpus fijado por escrito, normativo y autoritativo. Es la *Escritura*. El AT había llegado a una totalización más o menos provisional de sus textos sagrados, a los que llamaba «los libros»[22]. El NT margina esta expresión global[23] y, en su lugar, empieza a utilizar preferentemente la expresión *Escritura*, que carecía de historia en el texto hebreo. El vocablo resultaba particularmente apto para progresar en dirección a la inspiración del texto sagrado. El NT introduce además otra palabra de un valor igualmente totalizante y de matiz teológico: *Testamento*.

La designación de los escritos veterotestamentarios como *Escritura* y como *Testamento* no es un mero hecho de unificación o simplificación. Es un fenomeno teológico de reduccion a un denominador comun de textos autoritativos. Lo normativo y autoritativo de todos los escritos por igual aparecerá en el modo estereotipado de citarlos como instancia teológica probativa mediante la fórmula «como está escrito»[24].

b) El AT como Palabra de Dios viva y actual.

Si es clara la conciencia que el NT tiene del valor normativo de la Escritura del AT, no es menos llamativo el modo de referirse a el como Palabra de Dios viva y actual. Las citas se introducen mediante una fórmula a primera vista extraña: «dice la Escritura»[25], «dice Moisés, David, Isaías...»[26], «dice Dios»[27]. Bien es verdad que en la antiguedad clásica es conocido este modo de citar un texto importante. Pero la frecuencia y la insistencia con

[22] *Los Libros* (Dn 9,2), *libros santos* (1 Mac 12,9), *libros sagrados* (2 Mac 8,23)

[23] La expresion *libro* solo se emplea para designar algun libro en concreto, cf Mc 12,26, Lc 3,4, 20,42, 4,17, Hch 1,20, Gal 3,10, etc

[24] La formula neotestamentaria es doble *gegraptai*, cf Mt 2,5, 4,4, 11,10, 26,24, Mc 1,2, 7,6, 11,17, 14,21, Lc 1,20, 4,8, 19,46, Hch 7,42, 15,15, Rom (doce veces), 1 Cor (cinco veces), Gal 3,10 30, la segunda forma es *gegrammenon esti*, cf Lc 4,17, 20,37, etc

[25] Cf Jn 7,38 42, 19,37, Rom 4,3, 10,11, Gal 4,30, 1 Tim 5,18, Sant 2,23, 4,5ss

[26] Cf Mt 1,22 (Isaias), Mc 12,26 (Moises), Hch 4,25 (David)

[27] Cf Mt 1,22, 15,4, 22,31, Mc 12,26, Lc 1,70, Hch 4,25, 7,3 6 7 31 33, Heb 1,5 6 7 13, 3,15, 4,3 4 7, 5,5 6, 6,14, 8,8, 10,15 30

que el NT utiliza la fórmula es singular. ¿Qué significa ese presente «dice» atribuido a la Escritura? No hay duda de que delata una mentalidad nueva y una postura ante el AT inédita. En esa manera de aludir al AT se evidencia la nueva actitud cristiana, que lee la Escritura israelita como una profecía y un testimonio actual referido a Cristo, en quien los textos vetero-testamentarios encuentran su plenitud y su realización. Es lo que se echa de ver claramente en citas como Mt 1,22; 2,15.18.23: «para que se cumpliera lo que *dice* el Señor por el profeta». La actualidad de la locución que se atribuye al texto profético se refiere primordialmente al sentido que los oráculos tenían en el kerigma apostólico. En este contexto surge la frecuente referencia a los textos bíblicos en una estructura monótona del «dice» donde el AT aparece con una dimensión de anuncio cumplido y profecía realizada. Las referencias al AT no se limitan a textos concretos que encuentran su cumplimiento en Cristo, sino que se avanza hacia una consideración general del AT como promesa y profecía. Es lo que aparece ya claramente en Lc 24,44.

2. *El mensaje cristiano como Palabra de Dios*

a) Palabra de Dios, Palabra del Señor, Palabra.

Es el apóstol san Pablo el que empieza a llamar Palabra de Dios al mensaje evangélico. Su terminología es variada: *Palabra de Dios* (1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 1 Tes 2,13), *Palabra del Señor* (1 Tes 1,8), *Palabra* simplemente (Flp 1,14; 1 Tes 1,6; Gál 6,6)[28]. Por lo demás, la presentación global de todo el mensaje cristiano como Palabra de Dios no se limita a san Pablo. Todo el NT actual coincide en la misma afirmación.

Para entender en su debido sentido esta atribución generalizada del carácter de Palabra de Dios a la predicación cristiana, hay que tener en cuenta que los textos neotestamentarios suponen este ámbito espiritual en que Cristo se hace presente y habla; el Padre actúa por medio de su Hijo Jesucristo, cuyo mensaje se anuncia.

Como la palabra del AT, también la palabra evangélica tiene su peculiar efectividad. A ella se refiere san Pablo cuando habla de la «fuerza de Dios para salvación» (Rom 1,16; 1 Cor 1,24). En

[28] Cf H Schlier, *La notion paulinienne de la Parole de Dieu*, en *Littérature et théologie paulinienne* (Paris 1960) 127-141, J Dupont, *La Parole de Dieu suivant saint Paul*, en *La Parole de Dieu en Jesus-Christ*, 68-84

los genitivos que califican la palabra como «palabra de salvación», «de vida», «de reconciliación», «de gracia», etc. el sentido es que la palabra realiza y efectúa esas realidades a que se refiere el respectivo genitivo.

En la predicación cristiana nos encontramos con algunos fenómenos nuevos de efectividad. Dejando de lado la operatividad milagrosa al estilo de algunas acciones de los profetas, en la predicación cristiana entran en escena dos formas originales: el *kerigma* y la *didakhé*. La efectividad de la primera consiste en presencializar, mediante el anuncio pascual o evangélico, el suceso del pasado en que se cree[29]. Esta presencia es posible por el hecho de la pervivencia de Jesús en estado de resurrección y la presencia del Espíritu que realiza el contenido del enunciado elocutivo, como expondremos al hablar de la acción del Espíritu en la efectividad de la palabra neotestamentaria. La operatividad del kerigma es de tipo performativo o ejecutivo, pues realiza eficazmente la presencia del evento salvador del pasado. La *didakhé* es la dimensión noética de la predicación evangélica. Significa los contenidos de explicación y enseñanza propios de ciertos momentos de la predicación evangélica.

b) Cristo como Palabra de Dios.

La predicación cristiana es auténtica Palabra de Dios por la referencia a su contenido, que es Cristo, y a su origen, que es el mandato de predicar recibido de Cristo y la presencia misma de Cristo resucitado en el acto del anuncio. En san Pablo, la condición de Palabra de Dios compete a su predicación por el modo singular como recibió de Dios la revelación del misterio de Cristo en Damasco: «Plugo (al Padre) revelar a mí su hijo» (Gál 1,15-16). Además de esta condición muy personal de la revelación de Cristo recibida por Pablo, también él participa del kerigma confiado a los apóstoles, a los cuales va a consultar a Jerusalén (Gál 1,18; 2,2). Una buena parte de su predicación proviene en línea directa del kerigma primitivo (1 Cor 15,1-3) y se remonta al mismo Señor (1 Cor 11,23). La realidad primordial, sin embargo, es la condición de Cristo como Palabra de Dios[30].

[29] Cf 1 Tes 1,7, 1 Tim 6,3

[30] Cf L Charlier, *Le Christ, Parole de Dieu Reflexions theologiques*, en *La Parole de Dieu en Jesus-Christ*, 121-145, J Giblet, *La theologie du Logos selon l'Evangile de Jean*, ibid , 85-119

Los escritos neotestamentarios subrayan de diversas maneras la realidad trascendente de Cristo como Dios, del cual recibe la predicación cristiana su condición de Palabra de Dios. En primer lugar, es interesante notar que el NT nunca presenta a Jesús recibiendo la Palabra de Dios al estilo de los profetas del AT (p.e., Jr 1,2.4.11; 2,1; 13,1; 16,1; 24,4; 28,12; 30,1; Ez 3,16; 6,1; 7,1; 12,1; etc.). Tampoco se presenta a Jesús anunciando «la Palabra de Dios» al modo de los apóstoles. El predica «su» palabra (Mc 2,2; 4,33). La gente se agolpa para oír aquella palabra como «palabra de Dios» (Lc 5,1). Su predicación no está en línea de continuidad con la palabra precedente al estilo de los profetas o de los rabinos. Predica con autoridad (Mt 7,29 par.), superior a la de Moisés, cuya ley reforma en puntos importantes (Mt 5,20-48), autoridad que no puede ser sino la misma del legislador del Sinaí (cf. Ex 20,1-17).

En el prólogo de Heb (1,1), la persona de Jesús aparece como el Hijo, en el cual habla el Padre la definitiva palabra. El prólogo del cuarto evangelio describe la misma realidad hablando de la palabra que se hizo carne en Jesús (Jn 1,14)[31]. A partir de esta realidad, las palabras de Jesús serán tenidas como palabras de Dios, porque objetivamente proceden de una persona divina. Pero cuando la locución ha cesado, ¿qué queda de los enunciados separados del acto locucional? ¿Siguen siendo Palabra de Dios?

El caso no es del todo igual al de los oráculos veterotestamentarios, si bien guarda con ellos cierta analogía. De la locución profética quedaba el contenido noético, poseedor de un valor normativo y susceptible de una fijación escrita que, en la proclamación o en la lectura, le restituye la condición de Palabra de Dios. En la predicación de Jesús hay una importante novedad, capaz de dar al enunciado, ya desintegrado del acto locucional, una forma de continuidad en su valor de Palabra de Dios. Es la realidad del Espíritu de Jesús que toma esas palabras, las sugiere y se convierte en el principio hermenéutico de las mismas[32]. Por esta misteriosa vinculación con el Espíritu Santo, las palabras dichas por Jesús y desgajadas del instante de la locución gozan de la cualidad de Palabra de Dios. Esta singular vinculación de las palabras de Jesús

[31] Cf para este punto DV 4, H J Richards, *The Word of God Incarnate* ScriptB 10 (1958) 44-48, B J De Frois, *The Divine Incarnate Word and the Written Word of God,* AmER 131 (1954) 240-244

[32] Cf Jn 14,26, 16,13-15

con el Espíritu hará que la predicación de los apóstoles sea verdadera palabra de Jesús. No precisamente por la repetición de sus mismas palabras materiales, que por ser de él son divinas, ni por su contenido, sino por la misteriosa manera como el Espíritu Santo realiza la vinculación del kerigma actual con la persona de Jesús resucitado, que lo asume como palabra suya.

3. *La Escritura del AT como Palabra de Dios*

La doble experiencia de que los dichos de Jesús eran Palabra de Dios y de que el mensaje evangélico lo era también llevó a los cristianos a una comprensión nueva de toda la Escritura del AT. No sólo era Palabra de Dios lo que Jesús había anunciado y lo que predicaban sus enviados, sino también el AT, que en Cristo había alcanzado su cumplimiento[33].

Una prueba de la nueva mentalidad la tenemos en el modo como la predicación cristiana cita la Escritura del AT. Una primera constatación sorprendente –además del fenómeno de la actualidad misteriosa del AT de que hemos hablado más arriba– es la intercambiabilidad entre las fórmulas «dice Dios» y «dice Moisés» u otro autor cualquiera del AT. Efectivamente, las palabras que en Mt 15,4 se introducen como dichas por Dios se atribuyen a Moisés, en el lugar paralelo de Mc 7,10. Es frecuente la introducción de citas sencillamente como «Palabra de Dios»[34]. Otras veces se abre la cita mediante la mención concreta del autor, en cuyo libro se encuentran las palabras [35]. Hay casos en que no se da nombre alguno[36]. Pero fijemos la atención en las citas aducidas con la expresa mención de Dios. Generalmente son oráculos que ya el mismo AT había puesto en su boca. Estos casos fácilmente se entienden como palabra de Dios. Pero lo llamativo es que se pasa de los textos oraculares, atribuidos a Dios en persona, a otros en los cuales es el hagiógrafo el que habla en primera persona. También

[33] Cf B Vawter, *God spoke* «The Way» 7 (1967) 171-179, C Larnicol, *La Parole de Dieu* AmiCl 77 (1967) 399-404, 431-441, 447-454, 543-548, D W Hay, *The Expression «Word of God» in Scripture*, CanJT 2 (1956) 135-142, J K S Reid, *The Authority of Scripture*, en *The Theology of the Word*, 194-233, J H Schelkle, *Heilige Schrift und Wort Gottes*, en H Vorgrimler (ed), *Exegese und Dogmatik* (Maguncia 1962) 9-24

[34] Cf 1 Cor 14,36, 2 Cor 2,17, 1 Tes 2,13

[35] *Moises* (Mt 22,24, 22,43 par, Mc 7,10, Lc 20,42, Hch 3,22), *David* (Hch 2,25 34, Rom 4,6, 11,9), *Isaias* (Jn 1,23; 12 38-39, Rom 9,27.29; 10,16 20-21, 15,12), etc

[36] Cf Mt 5, 21 33, Lc 4,12, Rom 15,10, etc

estos pasajes son introducidos mediante la fórmula «dice Dios». Tal es el caso de multitud de citas de la carta a los Hebreos (1,5.6.7.8-9.10-12.13; 3,7-11; etc.; cf. Hch 4,25). Esta intercambiabilidad entre el autor sagrado concreto y Dios en las citas bíblicas y la paulatina atribución a Dios de todo cuanto se contiene en el AT, y no sólo en los oráculos estrictamente atribuidos a Dios, lleva a la conclusión de que para el NT la Escritura del AT en su conjunto es Palabra de Dios en una forma global, pero verdadera. Así pues, el hecho empírico de la fijación escrita, de su totalización merced al concepto de Escritura y su utilización litúrgica y kerigmática llevó poco a poco al cristianismo naciente a considerar de una forma global todo el AT como Palabra de Dios.

Como necesaria puntualización hay que advertir que el contexto en que los autores del NT citan de esa manera al AT es de predicación y de proclamación kerigmática. En esa utilización de los textos veterotestamentarios, todo cuanto está escrito ha ido poco a poco considerándose como Palabra de Dios. La predicación cristiana considera como Palabra de Dios no sólo el kerigma de Jesús, sino también la lectura y proclamación del AT escrito. En el momento en que se cierra el NT se llega a la homologación entre la Escritura del AT como Palabra de Dios y el anuncio de Cristo también como palabra. Un indicio de esta homologación se puede encontrar en Col 1,25, donde se incluye dentro de la expresión «palabra» tanto la promesa del AT como su cumplimiento en el NT.

Podemos, pues, concluir este apartado diciendo que en la época apostólica había llegado el cristianismo a considerar palabra de Dios no sólo la predicación de Jesús y el mensaje cristiano transmitido en su nombre por obra del Espíritu Santo, sino también la Escritura del AT. Sólo faltaba la atribución de la misma prerrogativa a la Escritura del NT. Esto llegó por diversos cauces. La idea de la Escritura hebrea como *Antiguo* Testamento llevaba implícita la homologación de su condición autoritativa y su rango de Palabra de Dios al *Nuevo* Testamento por interior y lógica conexión. En segundo lugar, era menester atribuir a la fijación escrita del kerigma los mismos atributos que poseía la predicación oral. Si ésta era verdaderamente Palabra de Dios, fácil era atribuir a aquélla el mismo carácter. Para ello fue necesaria la formación del canon del NT. Ya 2 Pe 3,16 homologaba las cartas de san Pablo con el resto de la Escritura, es decir, con el AT. Así pues, la atribución global de la condición de Palabra de Dios a toda la Escritura es un fenómeno cristiano.

III. SANTIDAD DE LA ESCRITURA Y PALABRA DE DIOS

En los últimos tiempos del AT, los libros de la Biblia son llamados «santos» y «sagrados». El NT aplica esta condición a la Escritura, a la que llama además «inspirada por Dios» (2 Tim 3,16). Estas denominaciones contienen una primera reflexión sapiencial sobre la naturaleza de la Escritura. Su importancia es capital como punto final de la doctrina bíblica acerca de la Palabra de Dios y como principio de la reflexión teológica sobre la naturaleza de esta palabra.

1. *Los «libros santos»*

Según la Escritura, santo sólo es Dios. En el AT Isaías presenta a Yahvé como el Santo de Israel (Is 12,6; 17,7; 29,19) y el Santo por excelencia (Is 6,3). El NT mantiene esta teología (Ap 4,8; Jn 17,11; 1 Pe 1,15s). Si alguna otra realidad recibe la denominación de *santa* o *sagrada*, tal cualidad no le viene de su esencia, sino de la conexión con la santidad de Dios. Cuando se habla de la santidad de los lugares o de las personas, de los tiempos o de los objetos, tal santidad es una condición recibida y añadida a su constitutiva profanidad. Por tanto, en su origen hay una santificación, una sacralización. En otras palabras, interviene un fenómeno de consagración.

Si la Escritura es denominada santa, el origen de tal condición es menester buscarlo en alguna misteriosa vinculación con la santidad de Dios. Los fenómenos de sacralización o santificación se verifican de la siguiente manera. Determinados ritos realizados por personas santas –mediadores de la santidad de Dios– apartan y separan las cosas profanas de su medio ambiente no sacro. Es la purificación. Así, extraídas del mundo profano, se hacen aptas para la sacralización que se verifica en el momento de su real vinculación con la divinidad.

Sin embargo, este modelo de sacralización no corresponde exactamente al que tiene lugar en el origen de la palabra santa y de la Escritura. Las realidades consagradas son, en su origen, profanas. No así la palabra que procede del Dios Santo y del Espíritu antonomásticamente llamado *santo* (Is 63,10-11; Sal 51,13).

La Palabra de Dios es santa por su conexión inseparable con el Espíritu. Del mismo modo que el nombre de Dios es santo (Lv 20,3; 22,2; Ez 36,20ss; Sal 33,21; 103,1), también lo es su palabra. El problema está en el modo como esta santidad de la palabra, en

cuanto procedente de Dios, comunica su condición de santidad al lenguaje humano utilizado por los mediadores carismáticos. No es una santificación al estilo de los objetos o de las personas, sino que se da como una redundancia desde la palabra divina al lenguaje humano, el cual queda elevado al orden divino. La fenomenología de tal santificación puede resumirse en los siguientes momentos. Todo comienza por la consagración del mensajero en el momento de su elección (Jr 1,5). Gracias a esta santificación el elegido queda lleno del Espíritu Santo. Tal es el caso de Elías, poseedor del Espíritu (2 Re 2,9), del cual hace partícipe a su discípulo Eliseo (2 Re 2,15), quien se convierte a su vez en un varón *santo* de Dios (2 Re 4,9). Dicho de otro modo, la Palabra de Dios, actuando en unión con el Espíritu en hombres santificados por el mismo Espíritu, no puede menos de santificar el lenguaje humano (oral o escrito) en que expresan esos mediadores el mensaje divino. He ahí el proceso de la consagración o santificación de la palabra según la fe del AT. Cuando el NT afirme que la Escritura está divinamente inspirada, no hará sino explicitar la doctrina del AT sobre la santificación del lenguaje humano por la presencia del Espíritu en los carismáticos de la palabra.

2. *Consagración y Palabra de Dios*

A la palabra santificada del AT y a sus libros «sagrados» el NT los llama Palabra de Dios. La Iglesia ratifica ese lenguaje no sólo en documentos oficiales como la *Dei Verbum*, sino también en la aclamación que sigue a la lectura litúrgica de la Biblia. ¿Cómo entender esta condición de Palabra de Dios que posee la palabra consagrada? ¿Se trata de una mera metáfora o más bien de una afirmación que es menester tomar en sentido estricto y verdadero?

Generalmente se acepta que el concepto de locución es aplicable a Dios en sentido analógico, y no significaría otra cosa sino la comunicación de la revelación divina por medio de palabras[37]. Su mecanismo consistiría, primordialmente, en la producción divina de una verdadera «palabra interior» en el espíritu de los mensajeros carismáticos[38]. De esa palabra interior procedería la palabra humana de la predicación asumida por Dios[39]. Esta es la teología

[37] Cf J Pieper, *Was heisst «Gott spricht»?* Cath 19 (1965) 177-188

[38] *Ibid*, 187

[39] Cf A Leonard, *Vers une theologie de la Parole de Dieu*, en *La Parole de Dieu en Jesus-Christ*, 11-32

corriente de los «nombres divinos» aplicada al caso de Dios que habla. Ahora bien, esta teología hay que matizarla tomando como punto de referencia la locución divina en Cristo, donde Dios habla con unas palabras que se le aplican en sentido estricto.

Para esclarecer esta compleja problemática, ayuda grandemente el recurso al concepto bíblico de la santidad de la palabra desde los recientes planteamientos linguísticos referentes a la «consagración de la palabra»[40]. Al método descriptivo empleado en la exposición precedente sobre la santificación de la palabra en el AT hay que añadir aquí una referencia analógica nueva, cual es la consagración sacramental, cuya realización más perfecta es la eucaristía. Es de tal naturaleza esta consagración que unas realidades del orden profano, como son el pan y el vino, reciben una mutación sustancial, convirtiéndose en cuerpo y sangre de Cristo, de modo que verdadera y estrictamente el Señor se hace presente en el sacramento. En forma parecida, los actos propios de todos los demás sacramentos son verdadera y estrictamente actividad de Dios.

Aplicando este concepto a la consagración de la palabra, tenemos ante todo la consagración de la locución de Cristo como Verbo encarnado. La encarnación santificó sustancialmente el ser humano de Jesús, y, en la única personalidad de su humanidad, las palabras procedentes de ella eran de condición estrictamente divina, y las palabras pronunciadas por el Jesús histórico continuaban manteniendo en el recuerdo de sus discípulos aquel valor suyo de locución divina, a la manera como el cadáver del Señor seguía unido a la Divinidad en el sepulcro. Estas palabras, anunciadas por sus enviados, los apóstoles, en actos de lenguaje propios y personales, por la presencia del Resucitado y del Espíritu, quedaban consagradas como palabras del Señor y asumidas al rango de lenguaje divino[41]. Por eso el kerigma era Palabra de Dios. He aquí la respuesta a la

[40] Cf J P Sonnet, *La Parole consacree Theorie des actes de Langage. Linguistique de l'enonciation et Parole de la Foi* (Lovaina Nueva 1984)

[41] Cf sobre esto R Asting, *Die Verkundigung des Wortes Gottes im Urchristentum Dargestellt an den Begriffen «Wort Gottes», «Evangelium» und «Zeugnis»* (Stuttgart 1939), F Wetter, *Das Sprechen Gottes in der Verkundigung der Kirche* TrierTZ 76 (1967) 341-356, J Corbon, *L'economie du Verbe et la liturgie de la Parole*, en *La Parole dans la Liturgie* (Lex Orandi 48, Paris 1948) 155-176, A. Leonard, *La Parole de Dieu, mystère et evenement, verité et presence*, en *La Parole de Dieu en Jesus-Christ*, 313-316, Th Suss, *Bible, Parole de Dieu et predication*, en *La Parole dans la Liturgie*, 123-44, X Leon-Dufour, *Présence du Seigneur Ressuscite (Mt 28,16-20)*, en *A cause de l'Evangile* Melanges offerts a Dom Jacques Dupont (Paris 1985) 195-209

pregunta fundamental sobre el modo como la consagración de la palabra, en una suerte de acción sacramental, eleva el lenguaje humano al rango de locución divina.

3. *La Escritura como Palabra de Dios*

La consagración de la palabra, que tiene lugar en la locución de Cristo y en la predicación apostólica, adquiere una modalidad nueva en la redacción inspirada de la Escritura. De hecho, las palabras consagradas de la predicación de Cristo y de los apóstoles –lo mismo que la palabra profética o legal del AT– mantienen su sacralidad en la transmisión oral de la tradición. La eficacia salvífica que la consagración les ofreció en el momento primero de su pronunciación se mantiene viva, como se muestra en las repeticiones kerigmáticas que actualizan la locución primordial.

Una nueva manera de consagración acontece cuando el Espíritu Santo actúa en personas dotadas de cualidades literarias para dar a la palabra conservada en la tradición una existencia nueva. Es la creación literaria que se lleva a cabo mediante la inspiración. Gracias a esta consagración, la palabra conservada en el recuerdo se transforma en una realidad nueva: la Escritura inspirada. La palabra transmitida se modifica en una nueva locución. No es una locución aquí y ahora, como en la predicación o la transmisión oral. Es una locución cualitativamente diferente, destinada a un público futuro, que es el de los posibles lectores de la obra literaria. La predicación es una palabra actualmente dirigida al público que la escucha. La tradición es la memoria de esa palabra ya dicha, conservada y actualizada. La Escritura es una locución de destinación futura, cuyo auditorio es la multitud de los posibles lectores, para los cuales se convertirá en auténtica locución cuando sea proclamada, recitada o leída.

Esta consagración por inspiración es la que otorga a la Palabra de Dios el nuevo constitutivo de efectividad divina gracias a las posibilidades nuevas que deposita en la obra literaria la presencia del Espíritu Santo.

4. *La Palabra de Dios en la proclamación litúrgica*

La Palabra de Dios, que la Escritura contiene y ofrece, posibilita una nueva manera de locución divina, en cierto modo análoga a la predicación de Cristo, de los profetas y de los apóstoles: es la proclamación litúrgica. Gracias al carisma de la inspiración, la Escritura puede recuperar en la

proclamación litúrgica su verdadera condición divina *aquí y ahora*, propia de la palabra en su sentido primordial.

Para comprender adecuadamente esta realidad, conviene recordar cuanto el Vaticano II enseña sobre la presencia de Jesús en la Palabra de Dios leída y proclamada:

«Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla» (SC 7). «En la liturgia Dios habla al pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio» (SC 33).

Esta manera de actualización es totalmente distinta de la recuperación de la efectividad de la palabra humana cuando se la repite en la lectura. Distinta también de la lectura litúrgica del AT, en la que la Palabra de Dios recuperaba alguna parte de la efectividad divina del instante de su locución primera. En la liturgia cristiana, esta presencia y actualidad de la palabra es posible por un doble motivo: por la condición de pervivencia resucitada propia de Jesús mediante la acción de su Espíritu y por la vitualidad propia de los sacramentos cristianos, pues «toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (SC 7).

En la sagrada liturgia la palabra es elevada a una eficacia de tipo sacramental. Efectivamente, en la liturgia los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la salvación del hombre (SC 7). Uno de los signos sensibles asumidos en la liturgia, el cual conforme a su condición realiza lo que significa, es la Palabra de Dios. Mientras los signos sacramentales actúan al modo sacramental, la palabra actúa como palabra eficaz.

¿Cómo se verifica este fenómeno de la palabra que recupera la efectividad y la condición propia de la Palabra de Dios que tuvo en el instante de su locución? Se trata de un nuevo caso de consagración de la palabra, pero de una naturaleza cualitativamente distinta de las tres precedentes[42]. En

[42] «Como la Palabra se hace carne por la sombra del Espíritu sobre María, que consagra al santo, así el hecho se hace palabra bajo el Espíritu, quedando así consagrado. La historia de salvación –hechos– se transforma en palabra –creación literaria– por la acción del Espíritu –la inspiración–: los hechos quedan consagrados bajo la especie de palabra. Esta tiene que volver a sonar, vuelve a ser palabra, vuelve a ser consagrada por la acción del Espíritu, vuelve a presentar como reveladores los hechos de la historia de la salvación. Ahora bien, la consagración es acto litúrgico y, como tal, está referida al acto litúrgico central: la consagración

efecto, lo mismo en la encarnación que en la predicación profético-apostólica o la inspiración, la consagración lleva a cabo en primer lugar la constitución de una palabra sagrada. En la proclamación litúrgica o kerigmática esa palabra sagrada ya existe. Es la Escritura que se proclama. La consagración está en la vivificación de esa palabra escrita en orden a la recuperación de la efectividad divina y salvífica que tenía en la locución original cuyo contenido ofrece.

Es de advertir, finalmente, que la consagración de la palabra en la proclamación litúrgica pertenece al orden de la locución, como la palabra de Cristo, de los profetas y de los apóstoles. Por eso es una locución divina estricta, ya que en tal proclamación acontece una presencia formalmente divina y sacramental que produce un efecto de gracia sólo atribuible a Dios.

5. *Resumen*

La pregunta inicial de este capítulo era la siguiente: ¿es verdaderamente Palabra de Dios la Escritura? ¿En qué sentido lo es? Al final del capítulo se pueden sintetizar los principales resultados:

a) La Biblia se autopresenta como un fenómeno de lenguaje irreductible a mera palabra humana. Los mensajeros de Dios ofrecen una locución que atribuyen propiamente a Dios. La Escritura, igualmente, se presenta con pretensiones de Palabra de Dios. ¿Cómo justificar estas afirmaciones que la fe cristiana tiene por verdaderas?

eucarística. Cristo recapitula en sí toda la historia de la salvación, vuelve a hacer realidad plena todas las palabras anteriores de la Escritura, cumpliéndolas todas en sí y llevándolas a la gloria de la resurrección. Ese cuerpo de Cristo de nuevo se hace presente a la comunidad cristiana al ser consagrado bajo las especies de pan. Por eso las dos consagraciones, pan y palabra, forman unidad: tradicionalmente van unidas la liturgia de la palabra y la liturgia del sacrificio eucarístico» (L. Alonso Schökel en ComDV, 485-486). Idénticas ideas en *La Palabra Inspirada* (Madrid [3]1986) 362-364. El fondo de esta concepción de la consagración de la palabra por el Espíritu Santo en la liturgia se remonta a las observaciones de Mons. Neophytos Edelby en el Vaticano II: «Las Iglesias Orientales ven en ella (la Escritura) la consagración de la historia de la salvación bajo las especies de la palabra humana, inseparables de la consagración eucarística, que recapitula toda la historia en el cuerpo de Cristo» (Texto en ComDV, 482). Ver también, A.-M. Roguet, *Toute la Messe proclame la Parole de Dieu*, en *Parole de Dieu et Liturgie* (París 1958) 127-153; J.M.R. Tillard, *Proclamation de la Parole et événement sacramentel:* AS NS 3 (1968) 83-115; D. Barsotti, *Misterio cristiano y Palabra de Dios* (Salamanca 1965) 195-201; J. Gélineau, *L'annonce de la Parole de Dieu dans le mystère du culte*, en *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, 208-215.

b) El punto de partida para el análisis del fenómeno ha sido un hecho controlable por métodos de ciencia lingüística. Se trata de una efectividad singular, cualitativamente distinta de la eficacia o performatividad de la palabra humana. Lo que Dios dice se realiza. Sea un vaticinio, una amenaza, un juicio histórico, un anuncio prodigioso, si procede de Dios, tiene el criterio de verdad en su cumplimiento. Incluso la palabra de ley tiene ese valor de efectividad: será la sanción irrevocable de Dios en su día.

c) Pero no basta la efectividad distinta de la performatividad humana, para proceder sin más a calificar tales enunciados como palabra de Dios. Es menester analizar ulteriormente cuál es la raíz de esa efectividad singular. La Escritura no analiza la naturaleza de esta conexión. Se limita a afirmarla. A la palabra que pronuncian los enviados de Dios –siendo entitativamente palabra humana– se le atribuye rango divino por una misteriosa interacción cuyos extremos son Dios y el mediador carismático, pero cuyo sujeto de atribución estricta es sólo Dios.

d) No todos los enunciados de la Escritura se arrogan esa cualidad superior. La atribución del rango divino a ciertos fenómenos del lenguaje ha tenido lugar gradualmente. El AT no otorga la prerrogativa de Palabra de Dios explícitamente más que al oráculo profético en su momento de locución y a la ley en su promulgación y en su contenido noético de revelación del querer divino. No atribuye esa condición divina ni a la sabiduría ni a la Escritura como tal.

e) El NT realiza importantes avances sobre estas afirmaciones de la fe israelita. Toda la Escritura del AT es considerada como Palabra de Dios. Y esto por doble título: como locución divina actualizada en el kerigma y como texto escrito por inspiración divina. El NT atribuye además condición divina a la palabra de Jesús y al kerigma apostólico. Sin embargo, no llega a denominar Palabra de Dios a la Escritura del mismo NT en formación.

f) La declaración de toda la Escritura (AT y NT) como Palabra de Dios es obra de la tradición.

g) La terminología teológica del AT, que llama a los escritos de la Biblia hebrea *santos* y *sagrados*, y la explicación que de dicha santidad da el NT, introduciendo la palabra técnica *inspirados por Dios*, permite iniciar la reflexión teológica desde el concepto de santificación o consagración del lenguaje humano utilizado por Dios. Al mismo tiempo justifica la aplicación de la categoría de *consagración de la palabra* al estudio de la Escritura como Palabra

de Dios. Merced a esto queda clarificada la atribución de la categoría divina no sólo a la predicación de Jesús, sino también al kerigma apostólico, a la locución profética y a la Escritura entera.

h) Un aspecto nuevo de la Palabra de Dios que aparecerá en la tradición es el de *canonicidad.* Este concepto se vincula a la palabra desde su valor de verdad. La Palabra de Dios es norma-normante de la fe y de la vida. Pero será la tradición la que permita conocer los límites de la palabra normativa. Esta declaración de la Iglesia hará que los escritos que contienen la Palabra de Dios sean llamados *canónicos.* Así se determina el canon de los libros sagrados e inspirados, que son Palabra de Dios.

IV. BIBLIOGRAFIA COMENTADA

No contamos con buenos estudios originales en nuestra lengua sobre teología de la Palabra de Dios, además de que la cuestión se está renovando en estos momentos. Podría comenzarse por la lectura de algún diccionario bíblico. Así, el artículo *dabar, palabra* de G. Gerlemann en DTMAT I, 614-27 nos abre al uso plural de este término en el AT, mientras que el artículo *Palabra* del DTNT III, 249-81 nos ofrece una amplia visión de los términos usados en el NT, estudiando su significación propia; son sus autores H. Haarbeck, G. Fries, B. Klappert y O. Betz. Desde aquí puede pasarse ya a una exposición sintética de teología bíblica, como la ofrecida por K.H. Schenkle, *Palabra de Dios* en su libro *Palabra y Escritura* (Madrid 1972) 15-42, que nos da las reflexiones sustanciales. Puede añadirse el capítulo de P. Grelot, *Palabra de Dios y Sagrada Escritura,* en su libro *La Biblia Palabra de Dios* (Barcelona 1968) 29-64, con una exposición más articulada y rica. Esto bastaría para una iniciación. Si además queremos asomarnos a los problemas que plantea la expresión y la realidad «Palabra de Dios» al teólogo, puede leerse la exposición de Ch. Duquoc en B. Lauret / F. Refoulé (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología: 2. Dogmática 1* (Madrid 1984) 44-65; aquí el autor expone la cuestión desde la crítica filosófica y el estudio de la lingüística, en un sentido parecido al que nosotros hemos presentado.

V. ACTIVIDADES

Sugerimos hacer un ejercicio para descubrir cómo el NT tiene conciencia de una formulación escrita de la Palabra de Dios. Al mismo tiempo servirá para practicar el uso de unas concordancias del NT y de un comentario bíblico sencillo. Como instrumentos de trabajo proponemos

la lectura de las páginas de Schenkle señaladas en el párrafo anterior o las de H. Haag en *Mysterium Salutis* I, 1, *op. cit.*, 347-51. Como concordancias pueden utilizarse las de A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Stuttgart [13]1963); en este caso se deben buscar las palabras griegas que aparecen en el artículo del DTNT citado en el apartado anterior; si no se tienen suficientes conocimientos de griego, puede usarse J. de Arco, *Concordancias de la Biblia. Nuevo Testamento* (Bilbao 1975), consultando las entradas «Escribir», «Libro (de las Escrituras)», «Leer». Para un comentario al NT bastaría uno manual, como los publicados por la BAC o el *Comentario Bíblico «San Jerónimo.»*

El método de trabajo tiene los siguientes puntos:

a) Leer las páginas señaladas de Haag o Schenkle.

b) Teniendo como guías las páginas anteriores, buscar en las concordancias cinco testimonios claros en los que se pongan de relieve algunos de los aspectos señalados a continuación; se elegirá el que parezca más interesante, acompañándolo de una pequeña explicación con ayuda de un comentario bíblico:

- Testimonios en que «las Escrituras» *(hai graphai)* y expresiones similares significan todo el AT.
- Testimonios en que se manifiesta que la Escritura es fuente de vida y norma de verdad.
- Testimonios en que la Escritura se identifica con la Palabra de Dios.
- Testimonios en que se usa la expresión «la Escritura dice (habla)».
- Testimonios en que se califica la Escritura o las Escrituras de «santas», «sagradas», «divinas», etc.

c) Elaborar un resumen orgánico de los datos estudiados.

Parte segunda
EL CANON DE LA BIBLIA

por
J. M. Sánchez Caro

Capítulo II
EL CANON BIBLICO

Acabamos de hacer una breve presentación de la Biblia como Palabra de Dios y hemos tratado de precisar en qué sentido se denomina «Palabra de Dios» a la Biblia escrita, que encierra un determinado número concreto de libros divididos en dos grandes bloques, Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Inmediatamente nos surge una serie nueva de cuestiones: ¿por qué estos libros y no otros?, ¿por qué aceptamos precisamente estos libros como sagrados?, ¿por qué son éstos los libros que nosotros los cristianos católicos hemos de poner como referencia decisiva para nuestra fe y nuestro actuar?, ¿por qué estos libros han sido constantemente meditados, estudiados y escrutados en la Iglesia?, ¿qué significado tiene la afirmación de la Iglesia, de que éstos son *los* libros sagrados y no hay otros semejantes a ellos?

Con toda esta serie de preguntas estamos planteando un problema difícil, pero a la vez de gran importancia: es la cuestión del «canon de las Escrituras». Un asunto que lleva tratándose, de un modo o de otro, a lo largo de los veinte siglos de la vida de la Iglesia, pues es de gran importancia para ella, ya que ahora se trata de saber concretamente cuáles son aquellos escritos que consideramos como Palabra de Dios, de acuerdo con los cuales se ha de regular la fe y la vida de todos los creyentes.

La respuesta a las preguntas planteadas ha de fundarse en la investigación positiva, al menos parcialmente, pues hemos de buscar las manifestaciones de la Iglesia sobre la cuestión a lo largo de las distintas etapas históricas, especialmente en los momentos en que recibe la herencia de una Sagrada Escritura de manos del pueblo judío y cuando va adquiriendo la conciencia de poseer una literatura normativa nueva, el Nuevo Testamento. Pero, junto a los

datos de la historia, entra también en juego un nuevo factor: la convicción de la comunidad de fe en la que el libro ha nacido y en la que ese libro es recibido como sagrado. Será necesario, pues, emplear también en nuestra investigación la reflexión teológica. Así pues, el punto de partida de nuestro estudio serán siempre los datos de la historia; el otro punto de referencia lo constituye la comunidad cristiana, la Iglesia, con su peculiar modo de ser y actuar. Por eso, en el fondo, el tema que aquí vamos a tratar podría también titularse: relaciones entre la Escritura y la Iglesia.

Tras este primer capítulo, en el que planteamos los datos de la cuestión, intentaremos averigurar cómo se ha ido formando la conciencia canónica dentro de la misma Escritura, para pasar después a investigar cómo se formó el canon de la Biblia hebrea y el canon de la Biblia cristiana, Antiguo y Nuevo Testamento; concluiremos con un intento de fundamentación teológica del canon bíblico[1].

I. PLANTEAMIENTOS

En este capítulo, introductorio a la cuestión planteada, tratamos de determinar la terminología que vamos a usar e intentamos describir el transfondo común a las religiones con libro, para concluir con los datos objetivos sobre el canon bíblico, tanto del judaísmo como de las principales confesiones cristianas.

[1] La investigacion sobre el canon de la Sagrada Escritura ha formado parte siempre de los tratados de Introduccion general a la sagrada Escritura Vease la lista de ellos al comienzo de este volumen Sin embargo, los planteamientos se han renovado bastante en estos ultimos años Una exposicion fundamentalmente historica, sencilla y que apunta algunos de los problemas actuales es la de H Haag en *Mysterium Salutis* I, 426-50, buena exposicion documentada es la de G W Anderson, *Canonical and non Canonical*, en P R Ackroyd/C F Evans, *The Cambridge History of the Bible* I (Cambridge 1970) 113-159, exposicion sintetica y completa de J C Turro y R E Brown en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 49-98, bastante completa y actual es la de V Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, 183-224 Otra bibliografia general *Le corps des Ecritures Variations sur le canon biblique* «Lumiere et Vie» 34 (1985) 1-92, A Paul, *La inspiracion y el canon de las Escrituras* (Estella 1985) Bibliografia mas particularizada se ira dando a continuacion

1. Aclaraciones terminológicas

Uno de los problemas que más complican toda esta cuestión es precisamente la fluidez con que se usa la terminología técnica a la hora de tratar del canon[2]. Por eso nos interesa clarificar estos términos desde el principio, bien entendido que no todos los tratadistas están siempre de acuerdo en el significado que aquí se atribuye a cada noción. No obstante, se trata aquí de usar las acepciones más comunes[3].

a) Sagrada Escritura.

Son muchas las religiones que consideran determinados escritos como «Escritura Sagrada». G. Lanczkowsky señala por lo menos unas dieciocho, desde la antigua religión egipcia hasta la «Iglesia de Jesucristo de los santos del último día» o Iglesia de los Mormones a comienzos del s. XIX. Es verdad que la palabra tuvo siempre la primera importancia en todas las religiones; pero en algunas de ellas, especialmente en las nacidas en el Próximo Oriente y en el Mediterráneo Oriental, la escritura tuvo igualmente una gran relevancia. Teniendo en cuenta estos datos, podemos afirmar en principio que la Escritura Sagrada es el conjunto de escritos que contienen los textos del culto, de la oración o de los rituales de una religión determinada, así como su doctrina original. La característica principal y común a todas estas religiones es que la Escritura Sagrada se considera como proveniente, de algún modo, del mismo Dios. Véanse algunos ejemplos de la misma Biblia en Jr 51,60-64 y Ez 2. Tal Escritura Sagrada se conserva con veneración, se escribe con el máximo cuidado y respeto, a veces se mantiene en su lengua y signos arcaicos, y goza del respeto e incluso de la veneración de los creyentes.

[2] Cf sobre esto J M Sanchez Caro, *El canon del Antiguo Testamento historia, hermeneutica, teologia*, en N Fernandez Marcos/J Trebolle/J Fernandez Vallina (eds), *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 451-452, con bibliografia

[3] Cf H W Beyer, *Kanon*, en TWNT III, 987-99, A Sand, *Kanon Von den Anfangen bis zum Fragmentum Muratorianum*, en M Schmaus/A Grillmeier/L Scheffczyk (eds), *Handbuch der Dogmengeschichte* I, 3a (Friburgo Br 1974) 8-14, G Lanczkowsky, *Heilige Schriften Inhalt, Textgestalt und Uberlieferung* (Stuttgart 1956), O Gonzalez de Cardedal, *El libro en las religiones*, en F Lazaro Carreter (ed), *La cultura del libro* (Madrid 1983) 185-213, A de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos* (Madrid ³1975) 1-3, E Hennecke/W Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I *Evangelien* (Tubinga ³1959) 4-7, M Erbetta, *Gli Apocrifi del NT*, I, 1 *Vangeli* (Turin 1975) 7-10

Así pues, podemos describir la Sagrada Escritura en general como aquel conjunto de escritos que, en una religión determinada, se consideran como provenientes, directa o indirectamente, de la divinidad. O, también, aquellos escritos que transmiten las tradiciones religiosas fundamentales de un grupo religioso. En este sentido pueden considerarse como sagradas escrituras la Biblia, los textos sagrados de las pirámides, el Corán, el Talmud, etc.; para el cristiano, la Escritura Sagrada coincide con la Biblia.

b) Canon, norma, normatividad.

Etimológicamente, la palabra *canon* parece derivar del griego *kanon,* que a su vez procedería de la raíz semita *qnh,* que significa caña de medir, regla o plomada usada en la construcción (cf., p. ej., Ez 40,3.5-8; 41,8; 42,16.18-20). De las tres veces que la palabra es usada en los Setenta, sólo en el texto de 1 Mac 7,21 tiene el sentido de medida, que ya había adquirido en el griego profano, significando norma o regla de algo (p. ej., canon clásico de belleza). Para san Pablo la palabra significa ya norma (cf. Gál 6,16; 2 Cor 10,13.15.16), y en el s. II se usa con el sentido de norma o criterio de la fe. La aplicación del adjetivo *canónico* a los libros bíblicos se encuentra por primera vez en el Concilio de Laodicea *(ca.* 360) (EB 8) y en la carta pascual 39 de san Atanasio del año 367[4], mientras que la palabra *canon* en sentido de catálogo de libros bíblicos reconocidos se comienza a usar en la Iglesia latina hacia mediados del s. IV (cf. en EB 13-16).

Así pues, la palabra *canon* aplicada a la Biblia tiene un primer significado de *norma* de fe y de vida para los creyentes. Esto es lo que a veces se describe como «canon en sentido activo» y que puede definirse también como la *normatividad* de la Sagrada Escritura: aquella cualidad de la Escritura Sagrada por la que ésta se establece como norma, regla, canon de la fe y de la vida del cristiano.

c) Libros canónicos, deuterocanónicos y apócrifos.

Como hemos visto en la breve referencia a la historia del vocablo *canon,* esta norma se ha identificado a lo largo de la historia con determinados libros, que son los que la contienen. Tales libros, que son la regla concreta, la norma para los cristianos,

[4] Cf. PG 26, 1435-8; EB, p. 480-483.

son los *libros canónicos*. Este conjunto se designa también como el canon (en sentido pasivo) de la Biblia. Los libros canónicos o canon de la Biblia en este sentido pueden describirse como la colección de libros del AT y NT recogidos por la Santa Madre Iglesia, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia (DV 11). Como veremos, la lista de los libros canónicos de la Biblia ha sido determinada de manera diferente según las distintas confesiones judías y cristianas, interviniendo en este proceso muchos y diferentes factores. Debe hacerse notar, sin embargo, ya desde ahora, que determinados libros han sido declarados canónicos por la Iglesia, no porque ella tenga ningún poder sobre esos libros, sino porque ellos eran ya regla y norma de fe y de vida para la misma Iglesia, es decir, eran su *canon* (en el sentido de norma o canon activo), y por eso los ha declarado *libros canónicos* (canon en sentido pasivo). La Iglesia, por tanto, no crea su canon, sino que declara como tal a aquellos libros en los que ha descubierto la Palabra normativa de Dios. Cómo se puede explicar esto, lo veremos más adelante.

En cuanto a la terminología católica, digamos que se llaman libros *protocanónicos* aquellos que han sido aceptados como canónicos desde siempre y sin discusión; mientras que se denominan *libros deuterocanónicos* aquellos libros canónicos sobre cuya canonicidad se ha discutido alguna vez. Entre los católicos son libros plenamente canónicos, aunque algunos de ellos hayan sido añadidos definitivamente al canon en época tardía. Entre los protestantes y ortodoxos, estos libros a veces no se aceptan como canónicos y son denominados «apócrifos».

Son libros y pasajes deuterocanónicos los siguientes: en el AT, Tobías, Judit, Baruc, Sabiduría, Eclesiástico, 1 y 2 Macabeos, Ester 10,4-16,24 y Daniel 3,24-90; 13-14; así como la Carta de Jeremías, que la traducción latina Vulgata sitúa en Baruc 6; en el NT, Hebreos, Santiago, Judas, 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Apocalipsis y los pasajes Mc 16,9-20 y Jn 7,53-8,11.

Como ya hemos indicado, desde el punto de vista de la valoración de la Escritura, para el católico los libros deuterocanónicos no son menos canónicos que los protocanónicos. Por otra parte, se debe observar que la cuestión del canon de la Escritura está en íntima relación con la concepción que se tenga de las relaciones entre la Iglesia y la Biblia. En realidad, y como trataremos de explicar más adelante, la Biblia es norma, canon (en sentido activo)

de la Iglesia, y a su vez es la Iglesia quien en último término nos garantiza y asegura el canon (en sentido pasivo) de la Escritura.

Entre los griegos ortodoxos y en la Iglesia antigua a los libros protocanónicos se les suele denominar *homologoúmena* (sobre los que hay acuerdo), mientras que a los deuterocanónicos se les solía llamar *antilegómena* (discutidos) o *amphiballómena* (dudosos).

La denominación de *apócrifos* aplicada a determinados libros no es en absoluto clara y ha tenido varias acepciones a lo largo de la historia. Etimológicamente, la palabra «apócrifo» significa cosa escondida, oculta, y designaba en principio aquellos libros que se destinaban al uso privado de los adeptos de una secta. Después esta palabra vino a significar libro de origen dudoso, cuya autenticidad se impugnaba. Finalmente, el término significó escrito sospechoso de herejía o, en general, poco recomendable. Con relación a los libros canónicos se llaman *libros apócrifos* los que han sido rechazados por la Iglesia como no canónicos, aunque alguna vez pudieran haber sido considerados como tales. Entre los protestantes se denominan «pseudoepígrafos». Por extensión, se llaman también libros apócrifos aquellos que toman una forma literaria semejante a la de los libros del AT y NT, aunque nunca hayan formado parte del canon bíblico.

2. *La literatura canónica de las religiones con libro*[5]

Hemos visto cómo el concepto de Sagrada Escritura es muy amplio y afecta a diferentes religiones con libro. Puede ser útil también, para comprender la formación del canon bíblico desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, analizar sobriamente algunas características de la formación del canon (de una literatura canónica normativa) en algunas de estas religiones. Escogemos tres casos particularmente significativos: la literatura del parsismo o zoroastrismo, del budismo y del islamismo.

En el caso del *zoroastrismo*, su literatura sagrada, llamada Avesta, parece haber nacido bastante tardíamente y en concreto como reacción contra otras corrientes religiosas, es decir, como defensa de la ortodoxia, bajo el impulso de los reyes persas sasánidas hacia los siglos VI-VII d.C. Es en esta época cuando aparece como literatura canónica o normativa;

[5] Cf. G. Lanczkowsky, *Heilige Schriften*, op. cit.; G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976) 520-44; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (México 1964) 419-31; J.M. Sánchez Caro, *El canon del Nuevo Testamento: problemas y planteamientos:* «Salmanticensis» 29 (1982) 311-15; *Libri sacri e rivelazione* (Brescia 1975); F.X. D'Sa, *Christian Scriptures and Other Scriptures:* «Indian Journal of Theology» 31 (1982) 236-42.

por tanto, mucho después de la existencia de Zoroastro o Zaratustra, el fundador del parsismo o religión persa primitiva, el cual vivió en el s. VI a.C.

En cuanto a la literatura sagrada *budista*, no conocemos bien cómo y cuándo se estableció como canónica. Los primeros testimonios de una literatura sagrada budista escrita que se presente como canónica son de la época del emperador Asoka, en el s. III a.C. Y no hemos de olvidar que Buda vive entre los siglos V-IV a.C. Según la tradición del budismo, no comprobada históricamente, los textos escritos sagrados se habrían realizado en el s. III a.C. y habrían sido sancionados como canónicos por el llamado concilio de Pataliputra, hacia el 244 a.C. Este es el llamado «canon pali», que comprende el denominado «Tripitaka», es decir, «los tres cestos» o colecciones de escritos, de una extensión aproximadamente triple a la de nuestra Biblia.

Algo parecido, aunque en menor espacio de tiempo, sucede con el *Corán* islámico. Mahoma, a su muerte, no había dejado sistemáticamente elaborado el Corán, si bien algunas de sus revelaciones habían sido escritas separadamente en hojas de palmera, huesos, piedras... Pero la mayoría de ellas se conservaban oralmente. El califa Abu Beker (632-634 d.C.) fue el primero que encargó al secretario de Mahoma, Zain ibn Thabit, coleccionar las palabras de revelación del profeta, si bien la finalidad no era otra que la de servir para uso privado de los primeros misioneros. El califa Othman (644-656), observando que existían diferentes versiones de esta revelación original, instituyó una comisión redactora que unificase los textos y los escribiese definitivamente. Así nació, poco más de 20 años después de la muerte de Mahoma, una codificación de las revelaciones del profeta con valor normativo o canónico, el Corán.

Teniendo en cuenta estos casos y otros varios, los tratadistas han hecho una serie de *observaciones*, desde el ángulo de la fenomenología de la religión, acerca de la literatura sagrada y canónica de las religiones con libro, que no carecen de interés para nosotros:

- En principio no tiene particular importancia, para la decisión de establecer una literatura como canónica, el que ésta sea considerada como inspirada o no. Este dato se afirma generalmente después de establecer el canon de los libros sagrados, aunque lógicamente sea una cualidad anterior.

- Tiene mucha importancia, a la hora de establecer una literatura como canónica, el que ésta refleje el pensamiento del fundador religioso y de la tradición primera.

- Siempre existe una tradición oral, más o menos larga, previa a cualquier literatura canónica, incluso en el caso de una religión tan ligada a un libro como es la del Islam.

- Aunque en los ejemplos anteriores no se ha expresado claramente, siempre se da un proceso «doloroso» de exclusión de algunos libros o tradiciones que no se consideran como fiel reflejo de la tradición religiosa primigenia.

- Siempre hay una decisión de la comunidad sobre cuáles son los libros normativos y canónicos. Esta decisión, normalmente, se expresa mediante una decisión de la autoridad (sínodo, concilio, califa, emperador, expertos...).

- No parece tener un papel decisivo en el proceso de canonización el que los escritos sean auténticos, es decir, del fundador o de los primeros testigos. Lo esencial es la coincidencia de ellos con la tradición recibida como auténtica.

- A partir de la declaración de una determinada literatura como canónica, ésta ya no puede modificarse: no se puede añadir ni quitar nada.

Todos estos datos nos ayudan a comprender que el proceso de canonización de la Biblia cristiana no es totalmente excepcional, sino que tiene muchos aspectos comunes con el caso de otras literaturas en otras religiones. Por eso habremos de tenerlos en cuenta a la hora de explicar el proceso de canonización de los libros bíblicos, puesto que ellos son también plenamente humanos, y la manifestación de la Palabra de Dios que en ellos percibimos no tiene por qué, en ningún caso, prescindir de su naturaleza humana, según el principio de la «condescendencia» de Dios que encontramos expuesto en el Concilio Vaticano II: «Porque las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomando la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13).

3. *El canon bíblico entre judíos, protestantes y ortodoxos*

Como era de esperar, y como sucede con la mayoría de las escrituras sagradas de otras religiones, tampoco encontramos en la Biblia testimonios claros sobre los libros que forman el canon bíblico. No olvidemos que el «canon de las Escrituras» es siempre inevitablemente posterior a las Escrituras mismas. De aquí que no deba extrañarnos demasiado el que haya ciertas divergencias acerca de los libros canónicos concretos reconocidos por los creyentes judíos y por diversas confesiones cristianas[6].

[6] Cf. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 71-91; M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église Grecque et l'Église Russe* (París 1909); E. Oikono-

Los *judíos* reciben como canónicos los libros que componen la Biblia hebrea, es decir, los recibidos por los católicos como Antiguo Testamento, excepto los deuterocanónicos. El nombre que el judaísmo suele dar a su Biblia es el de TaNaK, de las iniciales de Torah, Nebiim, Ketubim (Ley, Profetas, Escritos). Corresponde probablemente al canon establecido por los rabinos fariseos a comienzos del s. II d.C. Por su parte, los *samaritanos* forman un grupo especial, que aceptan como canónicos solamente los cinco primeros libros de la Biblia, es decir el Pentateuco, Ley o Torah, probablemente desde el s. III a.C.

En las *Iglesias ortodoxas* del Oriente cristiano no hay ninguna decisión oficial sobre la lista de los libros canónicos. En general, y con bastantes variaciones a lo largo de la historia, la mayoría de las Iglesias acepta el canon largo del Antiguo Testamento, es decir, con los deuterocanónicos, si bien desde la reforma protestante, y por influencia de ella, en algunos casos no se aceptan los deuterocanónicos, como ocurre en la Iglesia rusa, aunque sin total uniformidad. Algo parecido sucede con el canon del Nuevo Testamento. Si bien la mayoría de las Iglesias aceptó el canon neotestamentario de 27 libros, la Iglesia de Siria nunca recibió plenamente los deuterocanónicos, mientras que en la Iglesia etiópica se añadieron algunos otros escritos, hasta llegar al número de 35. De aquí las dificultades que a veces surgen para hablar de un canon neotestamentario en la Iglesia oriental.

Las *Iglesias de la reforma protestante* aceptan generalmente como libros canónicos del Antiguo Testamento los recibidos del judaísmo, es decir, los contenidos en la Biblia hebrea o canon llamado corto, si bien hoy suelen editar los libros deuterocanónicos al final de sus Biblias. En cuanto al Nuevo Testamento, tras no pocas discusiones, se acepta comúnmente el mismo canon que en la Iglesia católica, si bien no pocas veces se consideran como «de

mos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der ortodoxen Kirche* (Stuttgart 1976) 29-34; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament* (Londres 1985) 478-505, sobre el canon etiópico del AT; V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, op. cit., 211-213, sobre el canon protestante; S. Amsler, *La politique d'édition des Societés bibliques au XIXe siècle et le canon de l'Ancien Testament*, en J.D. Kästli/O. Wermelinger (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Ginebra 1984) 313-338.

segunda fila» los deuterocanónicos, especialmente Heb, Sant, Jds y Ap. De parecer semejante es la Iglesia anglicana.

4. *Los libros canónicos en la Iglesia católica*[7]

Los libros canónicos recibidos en la Iglesia católica fueron descritos y señalados con legítima autoridad por el Concilio de Trento en su decreto de la sesión IV del 8 de abril de 1546. Era la primera vez que se tomaba una decisión dogmática explícita y universal sobre el tema en la Iglesia católica, aunque la lista de los libros canónicos se había fijado ya en el decreto para los Jacobitas del Concilio de Florencia el año 1441 (EB 32; DS 1334), que Trento tuvo claramente en cuenta. Se trata de una toma de postura explícita sobre el tema, precisamente frente a las discusiones de los reformadores protestantes y a algunas opiniones de católicos, que se apoyaban para defender el canon corto del AT en san Jerónimo, quien defendía sobre todo la «hebraica veritas», es decir, el canon de la Biblia hebrea. En cuanto al NT había discusiones sobre algunos libros o partes de ellos que no estaban en todos los códices, o no habían sido unánimemente recibidos por todas las Iglesias, o se consideraban de segunda fila e importancia (los deuterocanónicos señalados). Frente a estas discusiones y opiniones el Concilio de Trento estableció lo siguiente:

> «Considerando que esta verdad y esta disciplina (las contenidas en el Evangelio de Jesucristo) están contenidas en los libros escritos y en las tradiciones no escritas *(in libris scriptis et sine scripto traditionibus)* que, recibidas por los Apóstoles de los mismos labios de Cristo o transmitidas por los Apóstoles bajo el dictado del Espíritu Santo, han llegado como de mano en mano hasta nosotros, el Santo Concilio, siguiendo el ejemplo de los Padres ortodoxos, recibe y venera todos los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento con el mismo

[7] Cf. H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, II. *El primer período (1545-1547)* (Pamplona 1972) 65-115; Y.M. Congar, *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1964) I, 263-77; J.R. Geiselmann, *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1969); J.M. Rovira Belloso, *Trento, una interpretación teológica* (Barcelona 1979) 73-100; G. Bedouelle, *Le canon de l'Ancien Testament dans la perspective du Concile de Trente*, en *Le canon de l'Ancien Testament*, op. cit., 253-282.

sentimiento de piedad y de respeto *(pari pietatis affectu suscipit ac veneratur)*, porque el mismo Dios es el autor de ambos. Dígase lo mismo de las tradiciones referentes a la fe y a las costumbres, como transmitidas por boca de Cristo o dictadas por el Espíritu Santo y conservadas en la Iglesia Católica por medio de una sucesión ininterrumpida.

Y para que nadie pueda dudar cuáles son los que recibe este Concilio, ha juzgado conveniente insertar en este decreto la lista de los Libros Sagrados.

Son los siguientes: del *Antiguo Testamento*, los cinco de Moisés, que son Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio; Josué, Jueces, Rut, cuatro de los Reyes, dos de los Paralipómenos; el primero de Esdras y el segundo, llamado Nehemías; Tobías, Judit, Ester, Job; el Salterio de David de 150 salmos; Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico; Isaías, Jeremías con Baruc, Ezequiel, Daniel; los doce profetas menores, a saber: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías; primero y segundo de los Macabeos.

Del *Nuevo Testamento*, los cuatro Evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan; los Hechos de los Apóstoles escritos por el evangelista Lucas; catorce cartas del Apóstol Pablo: a los Romanos, dos a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, a Tito, a Filemón, a los Hebreos; dos del Apóstol Pedro, tres del Apóstol Juan, una del Apóstol Santiago, una del Apóstol Judas, y el Apocalipsis del Apóstol Juan.

Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos estos mismos libros en su integridad, con todas sus partes *(libros ipsos integros cum omnibus suis partibus)*, tal y como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua edición vulgata latina y despreciare a sabiendas y pertinazmente las antedichas tradiciones, sea anatema» (EB 42-45; DS 1501-1504).

El Concilio de Trento no entró en las razones históricas que justifican esta concreta lista canónica de las Escrituras, sino que dio solamente una motivación dogmática, a saber, «conservar en la Iglesia la pureza del Evangelio», que se presenta como prometido por los profetas en las santas Escrituras, promulgado por Cristo y predicado bajo su mandato por los apóstoles (cf. EB 42; DS 1501). Este decreto comprende varias cuestiones de interés, que conviene enumerar:

a) El Concilio nos dice que la Iglesia «recibe y venera» unos libros y unas tradiciones que contienen «la verdad y la disciplina» de Cristo y de su evangelio. Se trata, pues, de [...] de fe

de la Iglesia, que en último término está recibiendo y venerando a Cristo mismo. La Iglesia, pues, no decide su canon, sino que lo acoge y lo recibe con fe.

b) Se lleva a cabo además un acto jurídico-práctico: la Iglesia «manda» que los libros del AT, del NT y las tradiciones apostólicas, no las tradiciones eclesiásticas reformables, sean recibidas «pari pietatis affectu ac reverentia», es decir, con una acogida llena de respeto y confianza que ofrece crédito y adhesión total, como el que se da a aquellas cosas y a Aquel que proporciona, sirve o condiciona la salvación (cf. 1 Tim 4,7-10). En efecto, tales libros y tradiciones son reconocidas como expresión del Señor, es decir, tienen a Dios como autor. Por ello el anatema final no solamente señala las bases de la comunión eclesial (quien no las acepte está fuera de la Iglesia), sino también las bases mismas de la formulación y expresión de la fe común, al decir cuáles son los signos eminentes de la revelación.

c) En tercer lugar, se concreta este acto de fe al hecho de unos libros determinados que se enumeran, pero no a determinadas tradiciones, pues éstas no se especifican, sino que tan sólo se enuncia el principio de la tradición. De ella lo que se dice es cuál es su origen (la Palabra de Cristo o el Espíritu Santo, que las dicta), que hay una transmisión de ella y cuál es su término (llegaron hasta nosotros). Tampoco dice nada acerca de si la tradición contiene verdades que no se encuentran en la Escritura.

d) Incluso se concreta aún más y de manera práctica cuáles son esos libros: «libros ipsos integros cum omnibus suis partibus», tratando de saldar las dudas de algunos reformadores y católicos del tiempo sobre determinados libros y pasajes bíblicos, concretamente los señalados en la sección de deuterocanónicos.

e) Finalmente, se lleva a cabo el acto puramente jurídico, no dogmático, de autenticar la Vulgata. Así pues, la referencia a esta traducción latina de la Biblia no es una afirmación directa sobre el valor de la misma, sino una explicación, en cuanto que la edición Vulgata es una referencia concreta. Notemos, sin embargo, que en algunos manuscritos y ediciones de la Vulgata se transmitieron ciertos libros apócrifos que no fueron recibidos como canónicos; p.ej., 3 y 4 Esd, 3 Mac. Se trata, por consiguiente, de poner una referencia externa, en cuanto que la Vulgata era y es el libro oficial de lectura de la Biblia en la Iglesia latina.

Notemos, para terminar, que el canon del Concilio de Trento es verdaderamente definitorio. Esta es la primera vez que con tal

fuerza y solemnidad se afirma la canonicidad de los libros bíblicos, de los cuales se asegura que son libros sagrados que contienen la revelación, sin insistir en los posibles autores humanos de cada libro.

Más adelante, el Concilio Vaticano I en la constitución dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, promulgada en su sesión III del 24 de abril de 1870, después de citar a Trento, reafirma que

> «estos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento en su integridad, tal como son enumerados en el decreto del mismo Concilio y se les halla en la antigua edición latina de la Vulgata, han de ser recibidos como sagrados y canónicos» (EB 62; DS 3006).

Pero lo más importante es que nos da a continuación la razón de esta acogida:

> «La Iglesia los tiene como tales, no porque, compuestos por la sola industria del hombre, hayan sido aprobados por su autoridad, ni solamente porque contengan sin error la revelación, sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y han sido entregados como tales a la Iglesia» (EB 62; DS 3006).

Es decir, la canonicidad no depende tanto de un acto del magisterio eclesial, que aprobaría desde fuera unos libros humanos, cuanto de una cualidad de estos mismos libros, de algo que es inmanente a ellos, es decir, de la inspiración. Con lo que tendríamos una descripción de lo que es la canonicidad mediante la concurrencia de sus dos elementos básicos: la cualidad intrínseca de unos libros «inspirados», cualidad que sólo es perceptible por la fe de la Iglesia, y el acto creyente de esta misma Iglesia que los recibe como tales.

El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* de 1965, no hará más que acoger lo ya dicho por los concilios anteriores:

> «La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes son sagrados y canónicos, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia» (DV 11; cf. también DV 20 sobre el canon del NT).

5. *El estudio teológico del canon*

Puesto que la Iglesia ha decidido ya, con todo el peso de su autoridad, la cuestión del canon bíblico, se plantea ahora cuál es

la tarea del teólogo católico. En realidad, esta cuestión no es distinta de la planteada con ocasión de otras verdades de nuestra fe. La relación entre reflexión teológica y magisterio de la Iglesia es objeto propio de la teología fundamental, pero es conveniente adelantar ahora algunas reflexiones pertinentes a nuestro caso. Ante todo, el teólogo, como fiel creyente en la Iglesia, acepta cordialmente estas decisiones. Pero ello no quiere decir que ya todas las cuestiones estén solucionadas. Es tarea específica del teólogo dar razón de la fe profesada en la Iglesia. Por ello es deber suyo investigar las razones teológicas e históricas que llevaron a la Iglesia, en un momento determinado, a hacer una declaración de este tipo. Así mismo debe esforzarse por aclarar en lo posible las relaciones entre la Escritura Sagrada y la Iglesia: ¿por qué puede la Iglesia tomar una decisión como la de definir la lista de libros canónicos bíblicos?; ¿se trata de una decisión sobre la Escritura o más bien de un reconocimiento de la Escritura y de un acto de obediencia hacia ella?; ¿cómo se puede tomar una decisión semejante y, sin embargo, seguir manteniendo que no es la Iglesia quien decide la Escritura Sagrada que ha de tener, sino que la Sagrada Escritura le ha sido entregada por Dios y a ella ha de someterse la Iglesia? Por otra parte, hemos visto también las divergencias existentes entre las diversas confesiones cristianas acerca del canon bíblico. Y es igualmente misión del teólogo ahondar en la cuestión con verdadero espíritu ecuménico para intentar facilitar el camino hacia la unidad de las Iglesias.

Estas y otras cuestiones abiertas, que ayudan a comprender mejor la fe manifestada por la Iglesia en sus declaraciones magisteriales, hacen necesaria una investigación histórica sobre el canon y una reflexión teológica que nos ayude a comprender la razonabilidad de la fe profesada por la Iglesia y manifestada solemnemente en sus concilios. En consecuencia, y a lo largo de los capítulos siguientes, trataremos de investigar cómo nace la conciencia de una Escritura Sagrada canónica (c. II), cómo se formó históricamente el canon de los libros del AT y NT (c. III) y cómo podemos fundamentar teológicamente la existencia de un canon bíblico normativo en la Iglesia sin subordinar la Sagrada Escritura a su magisterio (c. IV), pues «este Magisterio ciertamente no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado» (DV 10).

II. FORMACION DE UNA CONCIENCIA CANONICA EN LA ESCRITURA

La Sagrada Escritura ha nacido en el contexto de una comunidad humana, si bien, como afirma nuestra fe, bajo la guía del Espíritu Santo. Y es esa comunidad la que en un momento posterior, bajo la acción del mismo Espíritu, reconocerá esa Escritura como canónica y normativa. Por eso es inútil buscar en la misma Biblia una declaración concreta y completa acerca de la lista canónica de los libros sagrados. Pero esto no impide que, estudiando los escritos bíblicos como fuentes históricas, sea posible descubrir ya en ellos el nacimiento de una conciencia canónica. Con esta expresión queremos indicar la aparición en las comunidades judía y cristiana, es decir, en aquellas comunidades en las que nace la Biblia, de una convicción según la cual determinados escritos son normativos para la fe y la vida de la comunidad. Prescindimos en este momento de toda precisión sobre cuáles sean concretamente esos libros, centrándonos sólo en las manifestaciones de esa conciencia de normatividad de la Escritura, que aparece en algunos escritos de la misma Biblia[8].

1. Nacimiento y desarrollo de una conciencia canónica en el AT

El primer estadio en que podemos percibir esta conciencia de que la Escritura es normativa lo encontramos en Ex 24,1-11, un texto que pertenece sin duda a los estratos más antiguos del Pentateuco. Según este pasaje, Moisés recibe las palabras del Señor y las

[8] Los intentos hechos en esta linea son sobre todo protestantes, lo cual es logico, pues en el fondo se trataria de buscar una fundamentacion historica del canon dentro de la misma Escritura Sin embargo, una presentacion sistematica como la que aqui se intenta no se encuentra en ninguna parte Cf sobre todo, B S Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Londres 1979) 60-68, id , *The New Testament as Canon An Introduction* (Londres 1984), Z Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture* (Hamden, Conn 1976) 14-20, J A Sanders, *Torah and Canon* (Filadelfia 1972), trad francesa con nuevas precisiones *Identité de la Bible Torah et Canon* (Paris 1975), id , *Canon and Community A Guide to Canonical Criticism* (Filadelfia 1984) sobre esta obra cf mi amplia recensión en «Salmanticensis» 34 (1987) 248-251, id , *From Sacred Story to Sacred Text* (Filadelfia 1987) con amplia bibliografia, J M Sanchez Caro, *El canon del Antiguo Testamento*, art cit , 441-8, P Ruger, *Le Siracide un livre a la frontière du canon*, en *Le canon de l'Ancien Testament*, op cit , 47-70, H Schurmann, *Evangelienschrift und kirchliche Unterweisung Die reprasentative Function der Schrift nach Lk 1,1-4*, en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien* (Dusseldorf 1968) 251-340

pone por escrito. Después toma el Libro de la Alianza y lo lee en público al pueblo en el contexto litúrgico de un sacrificio de alianza. El pueblo responde al final: «Todo lo que ha dicho el Señor lo haremos y obedeceremos» (Ex 24,7).

Un segundo paso lo encontramos en Dt 31,9-14.24-29. La ley de Dios, escrita por Moisés, aparece aquí como algo sagrado; por eso se guarda en el arca de la alianza y debe leerse públicamente en el santuario cada siete años ante el pueblo de Israel. Esta ley será la norma de vida del pueblo (v. 12-13). Aunque no es fácil saber de qué época es este pasaje, quizá reelaborado después del destierro, encontramos ya en él la continuidad de una tradición muy antigua: la ley de Dios, que llega al pueblo mediante Moisés, es sagrada y normativa para el pueblo. Por otra parte, destaca en este paso la conciencia que el redactor tiene (reflejo sin duda de la conciencia general del pueblo en que vive) de una autonomía de esa ley escrita, la cual no depende ya directamente de Moisés, sino de ella misma, pues sigue vigente tras la muerte del legislador.

En continuidad con los anteriores episodios habría que situar el hallazgo del Libro de la Ley en el templo en tiempos de Josías (s. VII a.C.), según nos lo relata 2 Re 22,1-23,3. Ciertamente no sabemos de qué ley se trataba, pero lo que sí aparece claro en la narración es que tanto el rey como el pueblo, ante los cuales se lee sucesivamente esa ley, calificada como «Libro de la Alianza» de Dios con el pueblo, prometen cumplirla y, al menos en la narración, condiciona la consiguiente reforma religiosa y política de Josías. Se trata, pues, de una escritura normativa por ser sagrada, es decir, porque en último término proviene de Dios.

La misma conciencia de estar ante una ley sagrada y normativa encontramos en determinados rasgos redaccionales de los libros llamados por los judíos «profetas anteriores» (p.ej., Jos 1,8; 4,10; 8,31-35). En todos ellos se nos muestra a Josué y al pueblo de Israel aceptando la ley de Dios como norma de vida. Estos pasajes, probablemente posteriores al destierro, tienen clara continuidad en el relato de la lectura pública de la «ley del Dios de los cielos», que el sacerdote Esdras, tras su vuelta de Babilonia a Jerusalén, hace ante todo el pueblo, el cual se compromete una vez más a seguirla (Neh 8). Aunque no sabemos a qué ley se refiera el relato, es claro por todo el contexto que se trata de organizar al pueblo conforme a lo que se considera ley de Dios, con efectos a la vez

civiles y religiosos, a los que es preciso ajustarse si se quiere pertenecer a la comunidad santa[9].

Algunas indicaciones encontramos también en los libros proféticos. El episodio de Jr 36 nos sitúa claramente en el contexto de una palabra escrita que, por ser de Dios, es normativa para el rey. Aunque el rey Joaquim (605 a.C.) queme el rollo en el que está la Palabra de Dios escrita por el profeta, ésta volverá a ser escrita y quedará como testimonio de que se cumplirá. Algo parecido se encuentra en Is 8,16, donde se dice que el profeta, mientras no reciba un nuevo oráculo divino, ha de conservar y sellar su anterior testimonio, para que se vea cómo se cumple en el futuro. Por otro lado, en Jr 51,59-64 el profeta escribe en un rollo todas las desgracias que van a suceder a Babilonia, para que se lean allí; pero aquí se trata más bien de una acción simbólica, y la palabra escrita, más que normativa, es palabra que se cumplirá en la historia venidera con la destrucción de Babilonia. Otros dos textos son también de interés: en Is 30,8 el profeta escribe lo que puede llamarse su «testamento» contra Israel y lo hace como testimonio para el futuro; notemos que lo escrito le ha sido dicho por Dios; finalmente, en Jr 30,2 el Señor manda a Jeremías poner por escrito sus oráculos, para que permanezcan igualmente como contraste con el futuro (cf. también Hab 2,2). En todos estos casos no se puede hablar ciertamente de «conciencia canónica» en sentido estricto, pero sí de algo que está en su origen: la Palabra de Dios, cuando se escribe, se cumple, es permanente, sirve de contraste con los futuros acontecimientos históricos. Observemos que, de esta manera, la Palabra de Dios se pone por escrito para que sea como medida, prueba o acusación de nuestra vida. Todo lo cual se acentúa más si suponemos, como hacen algunos comentaristas, que no pocas de estas anotaciones son posteriores a los profetas y pertenecen a quienes nos conservaron estos oráculos.En tal caso es mucho más clara la conciencia canónica naciente de que las palabras del profeta se cumplen siempre por ser de Dios.

No carece de interés, en este mismo sentido, el caso de Ez 2-3, donde la Palabra de Dios es presentada ya como colección escrita de oráculos proféticos. Quizá no sea ajena a esta formulación, junto con la conocida propensión del profeta Ezequiel a las acciones simbólicas, su propia actividad literaria, que parece más frecuente

[9] Cf. J.M. Sánchez Caro, *Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo:* «Salmanticensis» 32 (1985) 5-34, espec. 16-17 con bibliografía.

y marcada que en otros profetas. La palabra escrita es aquí el símbolo de la asimilación de la Palabra de Dios, de la cual se alimenta el profeta (cf. también Ap 10) y que será presentada después por él como elemento de confrontación a la casa rebelde de Israel en el destierro. También se encuentra aquí, sin duda, algo de normativo.

Completarían este somero recorrido los datos que tenemos acerca del texto hebreo de la Biblia y su historia. De hecho, este texto parece gozar, al menos por lo que se refiere a la Ley o Pentateuco, de cierta autoridad canónica en el s. III, pues es en esta época cuando se inicia la traducción griega de los Setenta en Alejandría. Se trata probablemente de la traducción de unos libros y un texto hebreo que tiene cierto *status* normativo, como parece derivarse de la legendaria carta de Aristeas, escrita en el s. II a.C. En todo caso, el prólogo al libro del Eclesiástico, escrito hacia el 130 a. C., parece reflejar una conciencia normativa entre los judíos por lo que se refiere a la Ley, a los Profetas y a algunos Escritos, aunque en este último caso no sea posible precisar cuáles. Y no sólo el prólogo de Eclo, sino que el mismo escrito de Jesús ben Sirá (hacia 180 a.C.) podría ser ya un testimonio de la conciencia normativa surgida entre los judíos respecto a los profetas anteriores y posteriores. De hecho, él conoce a todos los profetas (en el sentido amplio dado por los judíos a esta palabra con referencia a la Escritura), cita los libros proféticos por su orden e incluso se refiere a los «Doce Profetas», título de la colección de los oráculos de los profetas menores (Eclo 46-49). Por lo demás, y referente al conjunto de los libros bíblicos llamados por los judíos genéricamente Escritos, la estabilización del texto hebreo bíblico hacia finales del s. I d.C. marcaría un punto relativamente cerrado para hablar de su canonicidad o normatividad. Pero los datos son aquí menos exactos y más fluidos, además de que no conocemos con suficiente exactitud las razones de la exclusión de los apócrifos veterotestamentarios del canon hebreo.

2. *Nacimiento y desarrollo de una conciencia canónica en el NT*

También por lo que se refiere al NT pueden descubrirse algunos detalles que nos iluminan sobre el nacimiento y desarrollo de una conciencia que va descubriendo progresivamente esos escritos como normativos o canónicos. Por supuesto, es claro que en todos los escritos neotestamentarios aparece como aceptada y normativa

la Sagrada Escritura heredada del mundo judío, el Antiguo Testamento. Asimismo es claro que la norma y autoridad decisiva, según la cual estos escritos han de interpretarse, es Cristo Jesús (cf. p.ej., Lc 24,27.32) y la predicación apostólica (Mt 28,19-20). Pero quizá el primer atisbo de conciencia canónica de unos escritos aparezca en el prólogo a Lc (1,1-4). En él Lc expresa con claridad que ya existían otros escritos sobre «lo acaecido entre nosotros, tal como nos lo transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra», y se propone ofrecer esa tradición, que no es otra que la tradición apostólica, «para que conozcas lo bien fundado de las enseñanzas en las que has sido instruido». Según comenta H. Schürmann, para Lc esta «parádosis» o tradición de los Apóstoles, precisamente porque proviene de ellos, tiene un valor normativo eclesiológico general que va más allá de los límites de sus inmediatos lectores[10]. Se trata, pues, de presentar un escrito que, al recoger la parádosis apostólica, tiene conciencia de exponer unas palabras y hechos normativos, es decir, canónicos para la comunidad cristiana. Y esto probablemente en un momento de cierta inseguridad doctrinal a causa de las diversas comprensiones de la doctrina cristiana que corren en la Iglesia durante aquel tiempo.

De gran interés para nuestro objetivo es también el final largo del evangelio según Marcos (Mc 16,9-20), añadido probablemente al texto original en la primera mitad del s. II y compuesto mediante una combinación de citas o de tradiciones que se encuentran en Mt, Lc, Jn y Hch[11]. El testimonio de la resurrección se presenta así en Mc mediante pasajes escritos de los otros evangelios, que recogieron la tradición apostólica sobre Jesús resucitado. Aparte de ser un testigo de la veneración de los otros escritos neotestamentarios hacia el 150, es también un testigo del paso de la tradición apostólica y normativa oral a la tradición, igualmente apostólica y normativa,

[10] Cf. H. Schürmann, *Evangelienschrift*, art. cit., 270; *Il vangelo di Luca* I (Brescia 1983) 85; B.S. Childs, *The New Testament as Canon*, op. cit., 104.

[11] Si se supone que Mc 16,9-20 es un relato compuesto con tradiciones preevangélicas, como quiere R. Pesch, la importancia canónica de este pasaje tardío se trasladaría al momento en que se une al final propio de Mc, convirtiéndose en la conclusión más habitual de los manuscritos. El mismo Pesch afirma que esto se debió al interés por dar a este evangelio una conclusión que fuese semejante a la de otros evangelios canónicos. Bastaría esto para afirmar aquí un testimonio de veneración de esos escritos en la primera mitad del s. II; cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco* II (Brescia 1982) 797.810.

pero ahora plasmada en un escrito. Sin duda, estamos ya ante una mentalidad cristiana según la cual este escrito, por contener la tradición apostólica, adquiere las cualidades de normativo y canónico.

Desde el mismo punto de vista es también interesante Jn 21, un posible añadido al Evangelio como apéndice o epílogo. Ya el final primero (Jn 20,30-31) reflejaba una conciencia canónica en el escritor: todo lo escrito no tiene otra finalidad que la de hacer posible la fe en Jesús, el Mesías, y con ella poder participar de la vida que él ofrece. Se trata, pues, de presentar un texto normativo, ya que sólo creyendo en lo testimoniado, que es lo escrito, se puede alcanzar la vida ofrecida. Pero además el c. 21 supone cierto avance. Ese testimonio puede seguir vivo, incluso tras la muerte del apóstol Pedro, hasta que Cristo vuelva, gracias a las cosas testimoniadas y escritas por el discípulo amado (vv. 23-24). Estamos, en consecuencia, ante una conciencia clara de que el testimonio, escrito en determinadas circunstancias, puede constituirse en norma y canon de fe y de vida.

En semejante línea pueden analizarse las palabras finales de 2 Pe, quizá el último libro del NT, escrito posiblemente a comienzos del s. II (3,14-16). El autor ha recordado ya la autoridad de las palabras de los profetas y el mandato del Señor anunciado por los apóstoles, poniendo a ambos en la misma línea de autoridad y cumplimiento frente a los incrédulos (3,1-4). Pero, un poco más adelante, nos encontramos con que se alude a las cartas de Pablo, las cuales se sitúan en cierto nivel de semejanza con las otras Escrituras y, por tanto, han de interpretarse, al igual que aquéllas, como regla de fe normativa (3,15-16).

Finalmente, también en Ap podemos observar algunos datos acerca de esa conciencia canónica de la Escritura. En el epílogo, especialmente en 22,18-19, se encuentra lo que podría denominarse una «fórmula canónica»: si alguno añade algo, Dios le añadirá a él las plagas descritas en este libro; si alguno suprime algo, Dios suprimirá su parte del libro de la vida. Es una fórmula clásica, aunque todavía no canónica en sentido estricto, que en cierto modo previene contra la alteración de la verdad contenida en el libro, la cual es de origen divino. Con ello se refuerza la autoridad del libro. Pero también en el prólogo (Ap 1,1-3) observamos datos de interés. Se trata de unas palabras escritas por alguien distinto del que habla en el libro (cf. v. 4) y que explica lo que el libro es, probablemente después de haber sido escrito éste. Este libro es la revelación de

Jesucristo, quien realmente es su autor (1,1); esta revelación ha sido transmitida por un ángel a Juan, quien a su vez da testimonio de lo que ha visto (1,1-2). Finalmente, se pronuncia una bendición para los que leen, oyen y cumplen esta profecía, pues se acerca el inminente final. De este modo, el prologuista, quizá perteneciente a la misma comunidad que ha recibido el libro, ofrece una guía de lectura del libro, haciendo de él una escritura normativa para las generaciones posteriores a la suya.

3. *Intento de visión de conjunto*

Recogiendo los datos que hemos analizado y tratando de insertarlos en su contexto histórico, así como de interpretarlos adecuadamente, podemos esbozar una visión general sobre la aparición de esa conciencia canónica en la comunidad humana que escribió la Biblia, tal y como parece atestiguado en la misma Sagrada Escritura. Nuestro análisis se ciñe a los datos que aparecen en la Biblia, pero desde una conciencia creyente hemos de admitir que este proceso es guiado, en último término, por el Espíritu de Dios.

a) La conciencia de una literatura normativa en la comunidad en que nació la Biblia y que la aceptó como Sagrada Escritura parece muy antigua. La raíz es una sola: la sumisión a la Palabra de Dios, no solamente expresada como palabra oral, sino también escrita. Esta sumisión se observa claramente en algunos textos legales, que aparecen como normativos para la fe y la vida del pueblo, porque en último término provienen de Dios. Así sucede con el Decálogo, Ex 24 y los distintos libros de la Ley, de que hablan Dt, 2 Re y Neh. Pero también se percibe cuando los profetas ponen su palabra por escrito. También en este caso provienen, en último término, de Dios. Es, en efecto, Palabra que se cumplirá, que se pone ante los ojos del pueblo actual o de generaciones futuras, para que se vea que la Palabra de Dios, al cumplirse, se acredita como normativa.

b) En determinados momentos, esta conciencia de estar ante una literatura normativa se agudiza, especialmente cuando se trata de la Ley (aunque no podamos precisar siempre cuál sea). Y tal cosa sucede particularmente en momentos de reformas: las reformas de Josías (y quizá la de Ezequías), pero sobre todo tras el destierro en la época de la restauración (Esdras-Nehemías). Notemos que esta época parece particularmente fecunda en producción literaria, con la cual se intenta siempre y sobre todo recoger y

adaptar a la nueva situación tradiciones muy antiguas. Así sucede en el momento en que se plasman y se ponen por escrito la tradición deuteronomista, la tradición sacerdotal o se elabora la obra del Cronista. Algo parecido acontece en otros momentos de crisis, especialmente en el destierro, en la crisis macabea, en el momento de la destrucción del templo el año 70 d.C., a mediados del s. II d.C. con la crisis marcionita; estas dos últimas crisis son particularmente decisivas también para el NT.

c) Todo ello parece apuntar a que la conciencia de una literatura normativa se acentúa en momentos en que está en peligro la identidad religiosa de la comunidad: en la época del destierro y de la restauración; en Alejandría, donde los judíos, al olvidar su lengua propia, están en peligro de perder su propia identidad; en el momento en que se destruye el templo de Jerusalén el año 70 d.C.; cuando es preciso distinguir claramente entre judíos y cristianos; en los momentos de las crisis marcionita y montanista, entre los cristianos. Este aspecto coincide con lo que hemos descubierto en nuestro breve análisis fenomenológico de otras literaturas sagradas. Véase lo que hemos dicho acerca del Corán o de la literatura sagrada zoroástrica, casos en los que es clave la decisión de establecer una literatura normativa ante el peligro de desviacionismo o corrupción de las tradiciones primeras.

d) En este sentido, la comunidad (judía o cristiana) reacciona afirmando su identidad con las tradiciones primeras, que considera procedentes de Dios, y tomando como punto de referencia una escritura o una tradición oral ya existente, la cual, mediante las oportunas acomodaciones al momento histórico, refleja fielmente esas tradiciones tal y como las vive la comunidad según la interpretación de sus órganos autorizados.

e) Hay que notar, en consecuencia, que esa conciencia de la normatividad de una Escritura Sagrada no supone en principio añadir ninguna escritura nueva, aunque a veces lleve consigo una interpretación actualizada de la escritura o tradición antiguas. En ambos casos se trata de expresar el reconocimiento de que en esas Escrituras se encuentra la expresión auténtica de la tradición del fundador (Moisés, los profetas, Jesús) y de la tradición antigua que lo expresa. Este parece ser el criterio histórico-teológico en función del cual se señalarán, al final de este proceso de creación de una conciencia normativa, los libros concretos que serán a su vez canónicos y normativos.

f) Así pues, la aparición de una literatura canónica, es decir, la designación de unos libros como normativos para la comunidad, parece provenir de la confrontación entre esa misma comunidad, en la que perviven determinadas tradiciones antiguas, y los escritos en que ella encuentra reflejadas tales tradiciones. Esto sería lo que decide la selección de determinados libros; por supuesto, el proceso se lleva a cabo a través de complicados vericuetos históricos y, como estudiaremos más adelante, con la acción del Espíritu en la comunidad de la Iglesia. Con la ayuda de su luz, la comunidad reconoce en esos libros las tradiciones originales en que vive: la fe que profesa y el estilo de vida que considera ideal en referencia al fundador.

Capítulo III
LA FORMACION DEL CANON BIBLICO

I. LA FORMACION DEL CANON DEL AT

Al preguntarnos cuáles son en concreto los libros que componen la lista canónica del AT, conviene tener en cuenta algunos datos previos. En primer lugar, la denominación «Antiguo Testamento» es cristiana y surge por referencia a la Nueva Alianza establecida por Jesucristo. Además, el AT nos llega en dos lenguas principales, el hebreo (más algunos pasajes en arameo) y el griego. En hebreo se nos han conservado los libros transmitidos por los judíos, mientras que en griego nos han llegado sobre todo a través de la versión de los Setenta, tal y como ha sido usada en la Iglesia. Los escritos contenidos en una y otra colección no son coincidentes del todo. Finalmente, la lista canónica sancionada por el Concilio de Trento para el AT corresponde sustancialmente a los libros contenidos en la traducción latina Vulgata, tal y como ya habían sido enumerados en el Concilio de Florencia de 1441. De aquí que en nuestro estudio distingamos dos apartados diferentes: el relativo a la formación de la Biblia hebrea y el canon cristiano del AT. La historia de la formación de ambos cánones, aunque tiene muchos puntos de contacto, no es coincidente ni está aún clara del todo.

1. El canon de la Biblia hebrea[1]

Acabamos de ver cómo ya en el interior mismo de la Biblia se va abriendo paso una conciencia de Escritura canónica, cuya pri-

[1] Además de los manuales ya citados, cf. R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford-Filadelfia 1975); J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of Samaritan Sect* (Cambridge, Mass. 1968);

mera manifestación aparece en el relato de Ex 31-32, donde la Ley se presenta como texto escrito. De hecho, en el judaísmo existieron grupos que no reconocieron otra Escritura normativa sino la Ley, la Torá. Así sucede con los samaritanos, quizá también con los saduceos y, después de nuestra era, con los ebionitas.

Hacia comienzos del s. II a C. encontramos ya testimonios en los que se asocian los Profetas a la Ley o Torá, considerándolos también como Palabra de Dios. El testimonio más importante es el de Jesús ben Sirá, quien, hacia el 180 a.C., enumera en su «elogio de los padres» a toda una serie de personajes bíblicos que suponen, por el orden en que se habla de ellos, no sólo una aceptación de la Ley, sino también de los libros que más tarde se llamarán «profetas anteriores» (Jos, Jue, Sm, Re) y de los profetas escritores excepto Daniel (Eclo 48-49). Aún no parece conocer completos los libros de Esd y Neh, pues en su alabanza se alude a Zorobabel y a Nehemías, pero no a Esdras (Eclo 49,11-13). Sin embargo, el primer esbozo de canon bíblico no lo encontramos hasta que el traductor de este libro escribe el prólogo a su traducción griega, hacia el 132 a. C.

Aquí encontramos la división de la Biblia hebrea que se hará clásica: «la Ley, los Profetas y los otros (escritos) que siguen», por medio de los cuales «se nos han comunicado muchos y grandes bienes» (Eclo, Prólogo v.1). Algo más adelante se refiere a «la Ley, los Profetas y los otros libros de nuestros Padres» (vv. 5-10). De ellos afirma que los originales ya existían en hebreo y que tenían cierta diferencia con respecto a la traducción griega (v. 20ss.). Teniendo en cuenta el contenido del libro, es claro que con la

R. Pummer, *The Present State of Samaritan Studies:* JSS 21 (1976) 39-61; S.Z. Leiman (ed.), *The Canon and the Masorah of the Hebrew Bible. An Introductory Reader* (Nueva York 1974); J.P. Lewis, *What do we mean by Jabneh:* JBR 32 (1964) 125-132 = *Canon and Masorah*, op. cit., 254-261; S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden, Conn. 1976); G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* (Leipzig 1905); P. Katz, *The Old Testament Canon in Palestina and Alexandria:* ZNW 47 (1956) 191-217 = *Canon and Masorah*, op. cit., 72-98; C.H. Lebram, *Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung:* VT 18 (1968) 173-189; J.P. Audet, *A hebrew-aramaic List of Books of the Old Testament in greek Transcription:* JTS, NS 1 (1950) 135-154 = *Canon and Masorah*, op. cit., 52-71; J.A. Sanders, *Cave 11 Surprises and the Question of the Canon:* «McCormick Quaterly» 21 (1968) 284-298 = *Canon and Masorah*, op. cit., 37-51; J.D. Kästli / O. Wermelinger (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament* (Ginebra 1984), con buenos trabajos de D. Barthélemy, H.P. Rüger, E. Junod, F. Nuvolone, G. Bavard, G. Bedouelle, P. Fraenkel, S. Amsler, J.A. Sanders y los dos editores.

palabra «Ley» se refiere al Pentateuco, mientras que al hablar de los «Profetas» se trata sin duda de los profetas anteriores y de los profetas escritores, según lo señalado más arriba. El tercer grupo, los «Escritos», parece estar aún abierto, e incluso parece probable que el prologuista y traductor de Eclo tenga la pretensión de incluir este escrito entre ellos[2]. De hecho, 2 Mac 2,13 atribuye a Nehemías la iniciativa de organizar una biblioteca, para lo cual «reunió los anales de los reyes, los escritos de los profetas y David...», lo cual indica que, hacia el 125 a.C., ya existían estas colecciones. Entre los Escritos hemos de poner sobre todo los libros atribuidos a David y Salomón, que escribieron bajo el impulso del Espíritu y de la Sabiduría de Dios (cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 5,9-13), es decir, probablemente Sal, Prov, Cant y Ecl. Igualmente parece haber sido aceptado en esta época Job. No obstante, los límites de este tercer grupo permanecían abiertos y fluctuantes a finales del s. II a.C.

Teóricamente parece que la traducción de los LXX podría darnos más datos concretos sobre la cuestión, y de hecho así se pensó durante un tiempo. Pero hoy sabemos que esta traducción se llevó a cabo a lo largo de tres siglos y que la información que nos da la carta de Aristeas en el s. II a.C. es legendaria, por lo que no se puede aceptar la hipótesis de un canon bíblico alejandrino más amplio que el canon palestino[3]. De hecho, los datos que podemos sacar de Filón, el autor judío alejandrino más representativo del s. I a.C., no suponen una diferencia esencial con lo que por esta época sucedía en Palestina.

Un ejemplo de la situación allí vigente nos lo ofrece la colección de manuscritos encontrados en las cuevas del Mar Muerto, en Qumrán. Los manuscritos depositados en ellas poco antes del año 70 d.C. son muy numerosos. Prácticamente están representados todos los libros de la Biblia hebrea, salvo Ester. Y hay representantes de algunos deuterocanónicos. Pero es casi imposible precisar cuáles de ellos se aceptaban como libros santos, sobre todo si tenemos en cuenta que existen numerosas copias de libros apócrifos. Parece que, al menos, aceptaban como tales los libros de la

[2] Cf. H.P. Rüger, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, en *Le canon de l'Ancien Testament*, op. cit., 47-69; para todo este conjunto cf. D. Barthélemy, *L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)*, ibíd., 9-45.

[3] Así, decisivamente A.C. Sundberg; cf. bibliografía en nota siguiente; D. Barthélemy, *art. cit.*, 12-13.

Ley, los Profetas (entre los que incluían a Dn) y los Salmos, si bien entre éstos no hay una lista única, sino varias, entremezclándose salmos bíblicos con otros que no han pasado a la Biblia hebrea.

En los escritos del NT encontramos un panorama muy parecido al de Qumrán. Alrededor de 300 veces se cita o alude claramente al AT, pero no a todos los libros bíblicos. La mayor parte de estas citas autoritativas pertenecen a la Ley, a los Profetas y a los Salmos. Algunos libros bíblicos no se mencionan nunca y, por el contrario, se encuentran alusiones claras a deuterocanónicos y apócrifos. También se conoce la división tripartita ya encontrada. Así, en Lc 24,44 se habla de «Moisés, los Profetas y los Salmos». Pero no sabemos si estos salmos constituían un libro ya concreto y estructurado. Por lo demás, si tenemos en cuenta que la mayoría de las citas veterotestamentarias encontradas en nuestros escritos del NT proceden de la versión de los LXX, no es extraño que los autores neotestamentarios reflejen la misma fluidez que la Biblia griega respecto a la situación del canon.

Tras el desastre del año 70 d.C., el judaísmo fariseo posee ya un texto bíblico bastante fijo, puesto que se emprende una revisión de las traducciones griegas para acomodarlo a él. Teniendo en cuenta estas revisiones, parece que ya en este tiempo los judíos fariseos se atenían al canon bíblico hebreo clásico, tal como se formulará explícitamente más adelante. Pero lo más interesante para nosotros es que en este tiempo se fijan los criterios de aceptación de libros canónicos. Especialmente desempeña un papel relevante el criterio de transmisión continuada sin interrupción, tal como lo fija sobre todo el comienzo del tratado *Abot:* la Ley transmitida por Moisés, Josué y los Profetas hasta los tiempos de la Gran Sinagoga, que tradicionalmente comienza con Esdras (cf. Neh 8,1-12). Los libros que, sin pertenecer a la época de la Ley y los Profetas, sean admitidos por los fariseos, lo serán porque se supone que han sido compuestos antes o en tiempos de esta Gran Sinagoga, cuando quedó interrumpida la profecía, según la concepción tradicional farisea.

¿Hubo alguna decisión autorizada entre los judíos fariseos sobre el canon bíblico? Así se ha pensado durante mucho tiempo al hablar del sínodo o concilio de Yabné o Yamnia. Pero en realidad no existió nunca tal sínodo. Además, tampoco se estudió en aquella ocasión el canon bíblico. Lo que se llama «sínodo de Yabné» fue en realidad una asamblea de los principales rabinos de Palestina entre el 90 y el 105 d.C., que se reunió en esa localidad, al sur de

la actual Tel Aviv. Su finalidad fue la de solucionar un conflicto de autoridad entre rabinos. Y lo único que en ella se discutió fue si Cant y Ecl eran canónicos o, según la expresión rabínica, si «manchaban las manos o no», es decir, si por ser libros sagrados el entrar en contacto con ellos obligaba después a purificárselas o, por el contrario, al ser libros corrientes, su contacto con ellos no exigía purificación alguna. Por las discusiones allí tenidas sabemos que Cant era ampliamente aceptado como canónico, mientras que existían dudas reales acerca de Ecl.

Por esta época, Flavio Josefo, escritor judío que expresa el sentir fariseo, habla expresamente de 22 libros santos en su obra *Contra Apión* (I, 8,38-41), escrita hacia el año 95. Según él «no existen entre nosotros infinidad de libros en desacuerdo y contradictorios entre sí, sino solamente veintidós, los cuales contienen las historias de todos los tiempos y se les presta fe con justicia». Se trata, pues, de una lista concreta, cuya enumeración hace del siguiente modo: «En primer lugar, los cinco libros de Moisés, que contienen las leyes y la tradición desde la creación del mundo hasta su misma muerte, durante un período de tres mil años aproximadamente. De la muerte de Moisés hasta Artajerjes, sucesor de Jerjes en el trono persa, los Profetas que vinieron después de Moisés han contado la historia de su tiempo en trece libros. Los cuatro últimos contienen himnos a Dios y preceptos morales para los hombres». Probablemente, los 22 libros se obtienen de la siguiente manera: 5 del Pentateuco; Jos, Jue (más Rut), Sm (2), Re (2), Is, Jr (más Lam), Ez, Profetas menores (12), Job, Est, Dn, Esd-Neh (unidos), Cr (2); del tercer grupo Sal, Prov, Cant y Ecl.

A caballo de los siglos I y II se escribe el libro apócrifo IV de Esdras. En su cap. 14 se narra cómo Esdras, inspirado por la sabiduría divina, dicta a cinco escribas 94 libros durante 40 días. Según órdenes de Dios debe publicar los 24 primeros para que los lean todos y guardar los otros setenta, para que los lean sólo los sabios. En este relato encontramos varias cosas de interés: en primer lugar, se habla de un canon de 24 libros bíblicos, probablemente los mismos de Josefo, pero contando separadamente Rut y Lam; además encontramos una defensa de los libros apocalípticos, aquí en número de 70. Esta defensa consiste en remontar su origen a Esdras mismo y al Espíritu de sabiduría que en él actúa. Con ello descubrimos de nuevo el criterio que los judíos fariseos habían impuesto para aceptar en la lista canónica determinados libros, precisamente el de que hayan sido compuestos bajo inspiración

profética y se hayan transmitido continuadamente hasta Esdras. Todo ello perfectamente explicable, si tenemos en cuenta que estas páginas se escriben en la época de Yabné, cuando los fariseos están haciendo claramente la guerra a toda literatura apocalíptica existente, distinguiéndola claramente de los libros canónicos.

En conclusión, durante el s. I no parece existir un canon fijo de la Biblia hebrea, si bien se aceptan como libros sagrados y con autoridad los contenidos en la Ley y los Profetas, además de algunos Escritos, particularmente los Salmos. Pero ni siquiera en este último caso podemos saber con claridad si existía un libro que contuviera todos los salmos actualmente integrados en la Biblia y cuáles salmos eran reconocidos como Escritura con autoridad. La elaboración de un canon concreto de la Biblia hebrea parece ser obra de los judíos fariseos en el tiempo que media entre las dos rebeliones judías, es decir entre el 70 y el 135 d.C. No están claros los motivos que condujeron a los judíos a esta actitud. Pero parece que intervinieron diversos factores: la necesidad de encontrar un aglutinante para mantener la identidad propia judía en un momento en que templo y culto no podían sostenerla; la defensa de esta propia identidad frente a la multiplicación de libros apocalípticos; y la reacción frente al Antiguo Testamento cristiano en lengua griega y al surgir de una nueva literatura cristiana, que poco a poco iba adquiriendo también estatuto de sagrada. Los mismos motivos mantuvieron su fuerza tras la rebelión de Bar Kokbá. De hecho, el canon de los libros sagrados del judaísmo, la Biblia hebrea, aparece ya con toda claridad en un pasaje del Talmud *(Baba Batra* 14b-15a), cuya redacción no parece posterior a los últimos años del s. II o comienzos del III.

2. *El canon cristiano del Antiguo Testamento*[4]

Ya en tiempos de Orígenes, éste sabía claramente que las Iglesias usaban el libro de Tobías, mientras que es consciente de

[4] Además de la bibliografía de nota 1, cf. A.C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge, Mass.-Londres 1964); íd., *The Old Testament: a Christian Canon:* CBQ 30 (1968) 143-155 = *Canon and Masorah,* op. cit., 99-112; A. Sand, *Kanon,* op. cit., 24-39; R.E. Murphy / A.C. Sundberg /S. Sandmel, *A Symposium on the Canon of Scripture:* CBQ 28 (1966) 189-207; A. Paul, *La Torah et le canon chrétien: deux suppléances d'un manque politique:* RSR 71 (1983) 139-147; J.M. Sánchez Caro, *El canon del Antiguo Testamento,* art. cit., 436-439; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Londres 1985).

que los judíos no aceptaban Tob ni Jdt. También sabe que la historia de Susana (Dn 13) circulaba en la Iglesia, mientras que estaba ausente de los códices hebreos; y lo mismo constata acerca de algunos pasajes de Ester y de otros libros (*Ep. a Julio Africano* 3-19; PG 11, 48-85). Esto sucedía hacia mediados del s. II. ¿Qué había acontecido para que la Iglesia usase, al menos en algunos lugares, determinados libros que no habían sido incluidos en el canon hebreo? Durante mucho tiempo se pensó que la Iglesia había heredado de los judíos alejandrinos, junto con la traducción griega de la Biblia, un canon más amplio que el palestino. Pero tras los estudios de Sundberg esta hipótesis se ha demostrado inviable. En realidad, como acabamos de ver, la lista de los libros de la Biblia hebrea era fluctuante al menos hasta el año 70. Y es precisamente en este período cuando nace la Iglesia, que hereda de la comunidad judía una serie de libros sagrados, cuya lista aún no estaba definitivamente cerrada. Hemos de suponer, por tanto, que el desarrollo del canon cristiano del AT tuvo su propia historia, independiente, aunque paralela al esfuerzo realizado por los rabinos fariseos en el período que discurre entre las dos rebeliones judías contra los romanos.

Durante el s. II, en las Iglesias de lengua griega se tiene conciencia de haber heredado un corpus escriturístico que proviene del mundo judío, pero que no siempre coincide con él. Esta constatación se debe sobre todo a la polémica contra los judíos y al uso que se hace de la Escritura, que es sensiblemente apologético, al tratar de demostrar que el AT habla todo él de Cristo. De aquí que en los escritos de Justino o de Melitón de Sardes se usen sólo, para sus discusiones cristológicas antijudías, los libros aceptados por los hebreos. Sin embargo, este uso no es decisivo para excluir en la Iglesia la existencia de otros libros sagrados, como lo demuestra el caso de Clemente de Alejandría a finales del s. II. Este, que ya no usa la Escritura sólo con finalidad apologética, sino sobre todo como libro base de una gnosis o filosofía cristiana, cita varios deuterocanónicos e incluso no pocos apócrifos, sin expresar ninguna duda sobre su cualidad de Escritura.

Orígenes, entre los siglos II y III, conoce bien, según hemos dicho, que en la Iglesia, existen algunos libros usados como Escritura, pero que no pertenecen al canon judío. Su relación con ellos es compleja. Por una parte, parece aceptarlos en su discusión con Julio Africano; por otra, jamás hará un comentario de ninguno de los libros deuterocanónicos, cosa que sucederá también en toda la

Iglesia griega hasta el s. IV. Sin embargo, cita con frecuencia esos libros en sus obras. Tal situación parece deberse a la influencia judía en este campo, pues probablemente los cristianos han heredado la práctica de las lecturas sinagogales con los libros leídos en ellas; además, el uso apologético de estos libros en las discusiones con los judíos ha terminado por concederles también entre los cristianos una autoridad particular. Por lo demás, Orígenes es probablemente el primer autor cristiano que habla de apócrifos, si bien aún no tiene esta palabra la connotación peyorativa que adquirirá más tarde. Probablemente, en el caso de Orígenes habría que hablar de dos grupos: el de los apócrifos, que él considera útiles, pero usados siempre con las máximas precauciones; y el de los libros escriturísticos, que parecen comprender la Biblia hebrea y los deuterocanónicos, aunque estos últimos con un estatuto especial algo inferior a los anteriores, pues ni se leen en las Iglesias, ni son objeto de comentarios.

En su carta 39 sobre la Pascua, escrita el año 367, san Atanasio reprueba los apócrifos y se atiene al canon hebreo, si bien con los libros escritos en griego y probablemente con algunas de las partes deuterocanónicas; habla además de «otros libros» que son patrimonio de la Iglesia y pueden ser usados con provecho por los catecúmenos: Sab, Eclo, Est, Jdt y Tob. Esta es también la situación que presenta el códice B, el cual introduce los mismos cinco libros de Atanasio entre Job y los Doce Profetas menores; mientras que san Cirilo de Jerusalén se atiene exclusivamente a los 22 libros de la Biblia hebrea (*Hom. Cat.* IV, 33-36).

En la Iglesia de Occidente, a finales del s. IV y comienzos del V, la situación es también compleja. El intento de Prisciliano, que quería revalorizar los libros apócrifos aun aceptando que no pertenecían al canon, sino a lo que él llama la «Escritura», es rechazado por los autores y el magisterio eclesiástico. Rufino de Aquilea († 410) acepta, contra Jerónimo, como texto inspirado sólo el griego de los LXX, pero a la vez reconoce como libros canónicos los de la Biblia hebrea, rechazando los apócrifos y denominando «eclesiásticos» a los deuterocanónicos: los mismos que Atanasio llama «no canonizados» y Cirilo de Jerusalén «discutidos». Estos, según Rufino, se usan en la lectura litúrgica y en la enseñanza catequética, pero no sirven para confirmar la fe (*Explanatio Symboli* 34-36; CCL 20,170-1). Por su parte, Agustín, con toda la tradición africana, acepta los deuterocanónicos y estima grandemente

el texto de los LXX, que nunca rechazará, incluso cuando comience a valorar el texto hebreo a partir de su contacto con san Jerónimo. Este último evolucionará en sentido contrario, hasta reconocer únicamente el texto hebreo como válido, la «hebraica veritas», y la Biblia hebrea como único conjunto de libros canónicos reconocidos, aunque acepte que se emplee el texto de la versión griega para el uso litúrgico. Su opinión, aunque suscitó muchas posturas contrarias en su tiempo y no acabó por imponerse nunca del todo, tuvo gran influencia y muchos seguidores hasta el Medievo e incluso hasta los mismos días en que la cuestión comenzó a discutirse en el Concilio de Trento.

Esta situación, que pone bien de manifiesto las dudas y perplejidades de la tradición eclesiástica sobre el asunto del canon largo o canon corto del AT cristiano, se refleja también en los documentos magisteriales particulares de la época. Así, en Oriente el Concilio de Laodicea de Frigia (hacia 360) defiende el canon corto (EB 12), mientras que en Occidente la carta de Inocencio I a Exuperio de Tolosa (405) presenta el canon largo (EB 21), el mismo sancionado por los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397 y 419) en Africa; pero todavía el año 692 el Concilio de Trullo es testigo de cierta ambigüedad al ratificar a la vez los cánones diversos del Concilio de Laodicea y de Cartago. Esta ambigüedad sólo será borrada el año 1441 con el Concilio de Florencia (EB 47) y, por supuesto, con el decreto sobre la Sagrada Escritura del Concilio de Trento, del que ya hemos hablado.

Sin embargo, no deben oponerse demasiado el canon hebreo y el canon cristiano del AT. Como ha hecho notar con razón Barthélémy, el canon largo es paralelo al corto y ambos parten de los mismos principios. Así, la Biblia griega cristiana añadió a Ecl y Cant, pseudoepígrafos salomónicos aceptados por los fariseos, el libro de la Sabiduría. Mientras los fariseos aceptaron Lam como añadido a Jr, la Biblia cristiana acogió además Bar y la Carta de Jeremías. Igualmente prolongó la aceptación farisea de libros históricos recientes, como Cr y Esd-Neh, con la aceptación de 1 y 2 Mac. Y entre la historia novelada, además de Rut, Jon y Est, aceptados por los fariseos, acogió Tob y Jud. Finalmente, Eclo, que fue leído por muchos judíos, no sufrió en la Biblia cristiana la exclusión farisea. «Por tanto, la Biblia farisea y el AT de la Iglesia primitiva pueden considerarse como dos círculos concéntricos, es decir, como dos colecciones que tienen el mismo núcleo, de las cuales una incluye a la otra y no se diferencia de ella más que por

el hecho de que la más amplia se ha desarrollado algo más en la misma línea en que la más corta había comenzado su desarrollo»[5].

II. LA FORMACION DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Como en el caso del canon veterotestamentario, también el canon del Nuevo Testamento se ha ido formando a lo largo de varios siglos y su historia es muy compleja[6]. La tesis tradicional hasta hace unos cuantos años, según la cual ya en el s. II existió un canon fijo universalmente aceptado, aunque luego surgieran dudas concretas sobre algunos libros, no puede sin más sostenerse, como veremos a continuación. Pero antes de iniciar el recorrido histórico de su formación, conviene tener en cuenta un par de datos previos, que recordaremos de vez en cuando. En primer lugar, conviene no olvidar nunca que la Iglesia apostólica parece no haber sentido necesidad de más Escritura normativa que la del AT, heredada del pueblo judío, si bien interpretada a la luz de la norma decisiva para los cristianos, que es Cristo. En segundo lugar, para hablar de un canon neotestamentario no basta coleccionar citas ocasionales de autores que ofrezcan determinadas frases iguales o parecidas a las que luego encontraremos en los escritos del NT. Sólo se puede hablar de canon cuando se atribuya a estas citas una posición excepcional y normativa que las sitúe en el mismo plano de la Escritura veterotestamentaria. Por eso en nuestra exposición, tras presentar brevemente los primeros datos de la época apostólica, trataremos de valorar los testimonios encontrados y, al mismo tiempo, señalaremos los puntos claves de reflexión teológica que

[5] D. Barthélemy, *art. cit.*, 43.

[6] Aparte los manuales, cf. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Darmstadt 1960); M.J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (París 1933); H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne* (Neuchâtel 1971); I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon* (Friburgo Br. 1971); J. Campos, *Epoca del fragmento muratoriano:* «Helmantica» 2 (1960) 486-496; E. Ferguson, *Canon Muratori. Date and Provenance:* SP 18 (1982) 677-683; A. Sand, *Kanon*, op. cit., 40-75; D.L. Dungan, *The New Testament Canon in Recent Study:* «Interpretation» 29 (1975) 339-351; W.R. Farmer / D.M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (Nueva York 1983); H.Y. Gamble, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning* (Filadelfia 1985); B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance* (Oxford 1987).

los acompañan, sin olvidar los condicionamientos históricos que hicieron emerger definitivamente el canon del NT.

1. Primeros datos: el período apostólico

Es claro que durante el período apostólico y el inmediatamente posterior no se puede hablar con propiedad de libros canónicos, puesto que aún estamos en el momento en que los mismos escritos neotestamentarios se están componiendo. Los libros que en este período hacen autoridad son, según acabamos de decir, los heredados del judaísmo, interpretados a la luz de Cristo. Las palabras y obras del Señor Jesús resucitado, tal como son transmitidas por la predicación apostólica, que encuentra su confirmación en el AT, son la norma suprema de la nueva religión. Pero se trata de una tradición oral, no escrita, aunque ya parece fija en lo sustancial, como lo muestran algunas referencias a ella que nos han dejado las cartas paulinas (cf. 1 Cor 15,1-8; 11,23-27). Lo más interesante de este momento es que asistimos al surgimiento de una «conciencia canónica» neotestamentaria a medida que va cristalizando la tradición oral en determinados escritos, según hemos expuesto en c.II,II,2.

2. La tradición postapostólica hasta el 150 aproximadamente

Los datos que tenemos del canon del NT a finales del s. I y durante la primera mitad del s. II son de la máxima importancia, si bien resultan escasos y, sobre todo, difíciles de interpretar. Más que recoger afirmaciones concretas y aisladas, intentaremos hacer el esfuerzo de situar las afirmaciones principales en ese proceso de clarificación de la Iglesia, que camina progresivamente hacia la clarificación del canon neotestamentario envuelta en determinadas circunstancias históricas y avanzando en su reflexión teológica sobre la Escritura.

Digamos también, que no sabemos con claridad cuándo fueron reconocidos como libros canónicos los cuatro evangelios. Según los resultados conseguidos por la crítica comúnmente aceptada, sabemos que cada evangelio fue compuesto para una comunidad determinada, que lo consideró como *su* evangelio, ignorando durante cierto tiempo la existencia de otros. Tenemos también conocimiento de que, durante el s. II y después, se compusieron otros evangelios (p.e., EvTom, EvPe, EvHeb), los cuales acabaron por no ser acogidos en el canon de los libros bíblicos. Todo esto nos

lleva a concluir que el reconocimiento de sólo cuatro evangelios canónicos se llevó a cabo mediante un proceso selectivo.

Algo parecido nos ocurre con la colección de cartas paulinas, de la que no sabemos con certeza cómo se formó. Este paso es previo, o al menos simultáneo, al de su reconocimiento como literatura canónica. Por supuesto, existen hipótesis diversas para explicarlo. Pero el hecho de que en la colección haya cartas auténticamente de Pablo junto a otras que le son atribuidas parece conducir a la hipótesis verosímil de que hubo un trabajo consciente de edición, quizá, como algunos afirman, a partir de una hipotética escuela paulina. En todo caso, no puede haberse formado esta colección por casualidad. Y, en cierto modo, lo mismo puede decirse de los restantes escritos del NT.

Los primeros testimonios cristianos sobre el tema son particularmente difíciles de valorar, pero tienen el interés de irnos señalando el camino seguido por las Iglesias para el reconocimiento de su escritura neotestamentaria. Así, la carta primera de *Clemente Romano* a los corintios (96-97) parece conocer algunos escritos paulinos, concretamente Rom y 1 Cor (cf.1 Clem 35,5s; 47,2s), pero sin tener aún para él la autoridad de verdadera Escritura. Sin embargo, lo más interesante de este escrito para nosotros es la elaboración de la categoría teológica de «sucesión apostólica»: los «episkopoi», como sucesores de los apóstoles, son los garantes de la regla de la tradición, que comprende la Escritura (AT) y las palabras y hechos del Señor Jesús y de los apóstoles; por eso hay que someterse a ellos. Por su parte, la *Didajé* (final del s. I) parece citar Mt 7,6 como «Escritura» (Did 9,5) y es posible que en Did 15,3-4 se aluda por primera vez a un evangelio escrito, quizá Mt. Los datos, sin embargo, no son seguros. Algo parecido sucede con las cartas de san *Ignacio de Antioquía,* escritas hacia finales del imperio de Trajano (98-117); alguna vez parecen citar a Mt, si bien todavía no como «Escritura», mientras que el uso que se hace de la palabra «evangelio» oscila aún entre su significado primitivo (buena noticia de Jesús) y el posterior de libro escrito sobre Jesús y su mensaje. *Policarpo* tampoco cita aún el NT como Escritura, si bien pone bajo el mismo epígrafe «como en esas mismas Escrituras se dice» textos de Sal 4,5 y Ef 4,26 (Polic 3,2). En las *Cartas Pastorales,* escritas probablemente a caballo de los siglos I y II, encontramos también la doctrina de la sucesión apostólica (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) y además se cita una vez como Escritura Dt 25,4 y Lc 10,7, poniéndolos en paralelo y sin establecer diferen-

cias apreciables entre ambos (cf. 1 Tim 5,18). Finalmente, por cerrar esta primera serie de testimonios, la *segunda Carta de Pedro*, posiblemente de comienzos del s. II, alude a las cartas de Pablo sin decir cuáles ni cuántas son, manifestando que son difíciles de entender y que, al igual que las «restantes Escrituras», no deben retorcerse con falsas exégesis (2 Pe 3,15-16).

Hacia el año 130, *Papías*, obispo de Hierápolis, en un testimonio de difícil interpretación recogido por Eusebio de Cesarea (Hist Ecl III.39.15-16), habla de Mc, poniendo de relieve su conexión con el apóstol Pedro, cuyas catequesis habría recogido Marcos en Roma, ordenándolas después como mejor pudo. Quizá lo compara con Mt, de quien Papías afirma que «puso en orden las sentencias (del Señor) en lengua hebrea». No obstante, es difícil saber el valor que el obispo de Hierápolis daba a estos escritos desde el punto de vista canónico, pues parece más seguro que él estimaba sobre todo la tradición oral, dato ya manifestado en el título con que nos ha llegado su obra: «Cinco libros de exégesis de las palabras del Señor».

En este primer y rápido recorrido por los testimonios más antiguos acerca del canon llegamos finalmente a la llamada *Epistula Apostolorum* (hacia 140-150), que parece conocer los evangelios sinópticos, así como Jn, Hch y Sant, pero aún no tiene un canon fijo del NT, ya que pone junto a tradiciones que nosotros descubrimos en el NT otras que no pertenecen a él. Su aportación más interesante, sin embargo, es la elaboración de la categoría teológica de «tradición apostólica», es decir, la doctrina de Jesús tal y como ha sido transmitida autorizadamente por los apóstoles y garantizada por sus sucesores los obispos. Además recomienda la lectura de Pablo, a quien da el título de Apóstol, si bien con un grado algo inferior de autoridad al atribuido a los Doce.

3. *La decisiva segunda mitad del siglo II*

El panorama del canon neotestamentario todavía confuso a estas alturas, comienza a adquirir perfiles más precisos en la segunda mitad del s. II. Hemos de suponer que sucede algo bien normal: cuando la tradición oral empieza a hacerse sospechosa e incontrolable, se impone la necesidad de escritos que transmitan fielmente esa tradición. En el caso de los evangelios se trata de escritos que han nacido para una comunidad concreta y que durante cierto tiempo han permanecido abiertos a correcciones ulte-

riores, como sucede, p.e., con el final de Mc, con Jn 21 y con la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11). Precisamente el paso de la tradición oral al reconocimiento de una tradición autorizada y normativa, contenida en determinados escritos, se lleva a cabo en este momento.

San Justino, filósofo y apologista, es quien nos permite observar por primera vez este tránsito (hacia 150-165). Parece conocer los evangelios sinópticos y atribuirles un origen y autoridad apostólicas. Así, cita Mt 17,13 con la clásica fórmula de citación del AT: «está escrito» (Diál 49,5) y hace preceder la cita de Mt 11,27 de la fórmula nueva «en el evangelio está escrito» (Diál 100,1). Según él se leen en la celebración eucarística «ta apomneumonéumata tôn apostolôn» así como «ta syngrammata tôn profetôn» (las memorias de los apóstoles y las colecciones de los profetas) (1 Apol 67,3). Garantes de esta doctrina son los que componen el colegio de los Doce, que son a su vez llamados los «apomneumonéusantes» (Diál 118,3). Es verdad que aún nos quedamos sin saber plenamente qué valor normativo da a estos escritos, pues probablemente muchas de sus citas son todavía «palabras del Señor» tomadas de la tradición oral, si bien al menos una vez usa la palabra «evangelio» con el significado de escrito (1 Apol 66,3). Pero, en conjunto, podemos ya observar en Justino cómo de la autoridad de los apóstoles se pasa a la autoridad de la Escritura, precisamente porque ha sido compuesta por ellos o por sus sucesores, que transmiten fielmente su doctrina.

Uno de los momentos importantes en este camino hacia el canon lo constituye sin duda la obra de *Marción,* quien hacia el 144, elabora el primer canon neotestamentario conocido. De acuerdo con sus planteamientos teológicos heréticos, que distinguen abiertamente entre el Dios del AT y el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, su canon prescinde de todo el AT y está compuesto por diez cartas paulinas y el evangelio lucano. Ambos, expurgados de toda referencia veterotestamentaria, constituyen lo que él denomina el Apóstol y el Evangelio. Algunos autores, especialmente Harnack y después Campenhausen, han valorado este canon como algo decisivo: el canon cristiano del NT habría sido una reacción contra esta lista reducida. Sin embargo, la historia subsiguiente no permite sacar estas conclusiones, pues de hecho todavía se tardará bastante en aceptar un canon fijo del NT. Además, este hecho puede explicarse suficientemente mediante el dinamismo

normal del paso de la tradición oral apostólica a una tradición escrita, según hemos ido viendo.

Tampoco parece haber sido decisivo para la formación del canon el *movimiento montanista*, que propugnaba una extensión de la inspiración a todo aquel cristiano que en la Iglesia se abría al Espíritu siempre actuante, según Jn 14,16.26; 15,26; 16,12-15, textos en los que apoyaba su convicción. Pero ambos factores, la reducción marcionita del canon y la ampliación favorecida por la nueva profecía montanista, pudieron influir, si bien no sabemos hasta qué punto, en una aceleración del canon en la Iglesia. De todos modos, el testimonio más antiguo que conocemos acerca de los cuatro evangelios canónicos no es una polémica antimarcionita, sino la armonía evangélica compuesta por Taciano en Siria hacia el 170, el *Diatéssaron*, que tiene como base a Jn. La razón de esta obra parece ser, sobre todo, el problema real de las contradicciones o diferencias que se percibían entre el único evangelio de Jesús y los cuatro escritos evangélicos. No obstante, este escrito tampoco es decisivo sobre la canonicidad de los evangelios, pues en él se emplean también tradiciones extraevangélicas y las mismas de los cuatro evangelios son tratadas con gran libertad.

Sin duda, los documentos más importantes para nuestro asunto a finales del s.II son los escritos de san Ireneo, obispo de Lyon, y la famosa lista canónica del llamado fragmento muratoriano. *Ireneo* defiende expresamente la canonicidad de los cuatro evangelios y trata de fundamentar teológicamente este número cuatro. El evangelio es uno, pero tetramorfo; nada se le puede suprimir; ningún otro puede añadírsele (AdvHaer III,11,8-9). El mismo autor confirma la canonicidad de Hch y reconoce y estima las cartas paulinas, incluso las pastorales; además acepta como Escritura Apoc, 1 Pe y 1 Jn. En conjunto, su reflexión sobre los textos escritos del NT nos permiten afirmar que Ireneo es el primer teólogo del canon neotestamentario.

En cuanto al *fragmento muratoriano*, lista fragmentaria escrita en latín hacia finales del s. II, probablemente en Roma, y descubierta por el investigador italiano A. Muratori en el s. XVIII, refleja también el reconocimiento de los cuatro evangelios como canónicos, si bien tiene que defender Jn, probablemente a causa de las suspicacias que contra su uso había creado la actitud de Montano y los montanistas por fundamentar en él la nueva profecía. Reconoce igualmente como canónicos Hch y las cartas paulinas, incluso las pastorales, solucionando respecto a estas últimas la dificultad que

suponía el no estar dirigidas a Iglesias, sino a personas particulares. Igualmente acepta Ap, dos cartas de Juan y Jds. Pero todavía faltan Heb, Sant, 1 y 2 Pe y quizá 3 Jn. Además se acepta, aunque reconociendo que hay discusiones, ApPe, así como Sab. No es aceptado, por ser reciente, el Pastor de Hermas, y se rechazan abiertamente otros libros por ser obra de herejes (cf. EB 1-7).

En fin, *Clemente de Alejandría* conoce y valora los cuatro evangelios canónicos, así como las cartas paulinas, Hch, Ap, Heb y algunas cartas católicas, pero cita también EvHeb y EvEg, entre otros. *Tertuliano* usa por primera vez la expresión «Nuevo Testamento». Y en *Siria* sigue usándose el Diatéssaron de Taciano a finales de este siglo.

4. *El canon del NT en los siglos III y IV*

De entre los pocos datos que conocemos del s. III sobresale el testimonio de *Orígenes*, recogido por Eusebio (HistEcl VI.25,1-14). Según él, se deben reconocer como Escritura autorizada los cuatro evangelios y sólo ellos, las trece cartas paulinas, 1 Pe, 2 Pe, aunque sobre ésta expresa sus dudas, Ap, 1 Jn, 2 y 3 Jn, si bien no todos las tienen por genuinas según advierte, y Heb, que le parece no ser de Pablo. Además usa con diversas calificaciones y matices Hch, Sant, Jds, Bern, Herm, HchPablo, Did y 1 Clem. No hay, pues, todavía un canon fijo, aunque éste se va perfilando. Además, Orígenes contribuye decisivamente a la teología de la Escritura con su amplia exposición sobre la inspiración bíblica, la primera de su clase.

Por su parte, *san Hipólito de Roma* tiene un canon parecido, aunque quizá no considere Heb como Escritura, a pesar de manifestar su estima por este escrito, cosa que hace también con 2 Pe, siendo el primer autor en citarla. De interés es su defensa de Jn y Ap contra el eclesiástico romano Gayo, quien, en su «Diálogo con Proclo» y en polémica con los montanistas, había rechazado la autenticidad y autoridad de estos dos libros bíblicos.

La polémica anterior nos pone en la pista de una doble *disputa durante el s. III*. En Oriente se discute, sobre todo, la autoridad de Ap, que Dionisio de Alejandría considera incomprensible y, por tanto, inaceptable como escrito bíblico. En Occidente sucede lo mismo con Heb, que había sido usada por Tertuliano y otros montanistas como base para su postura rigorista de no perdonar los pecados cometidos tras el bautismo. *Eusebio de Cesarea*, el historiador al que debemos muchos de los datos de esta historia, resume

la situación hacia el 325, calificando los distintos libros en tres clases: reconocidos o aceptados *(homologoúmenoi)*, disputados *(antilegómenoi, notha)* y heréticos (HistEcl III.25,1-7). Entre los aceptados como Escritura pone los cuatro evangelios, Hch, las cartas paulinas (con Heb probablemente), 1 Jn, 1 Pe y, con duda, Ap. Entre los discutidos hallamos Sant, Jds, 2 Pe, 2 y 3 Jn y, además, HchPablo, Herm, ApPe, Bern, Did, Ap, «si prevalece esta opinión», y, según quieren algunos, EvHeb.

Solamente en la segunda mitad del s. IV se perciben intentos verdaderamente serios de elaborar *listas definitivas* del canon neotestamentario. El documento más importante es sin duda la *Carta Pascual 39* de san Atanasio de Alejandría, que ya contiene el actual canon de 27 escritos del NT. Pero la Iglesia de Siria todavía reconoce sólo el Diatéssaron, Hch, las cartas paulinas, si bien poco a poco van siendo reconocidos Sant, 1 Pe y 1 Jn, especialmente con la introducción de la Peshitta.

Es también en este momento, cuando aparecen las primeras *decisiones eclesiásticas*. El Concilio de Laodicea, hacia el 360, enumera 26 libros canónicos, faltando Ap (EB 8-10). Mientras tanto, en Africa los concilios locales de Hipona (393) y Cartago (397) enumeran los 27 libros canónicos (EB 11-15). Lo mismo afirma el Concilio de Cartago del 418, que acoge claramente Heb entre los escritos paulinos y recibe la aprobación decisiva de san Jerónimo. Por lo demás, las actas del Decreto Gelasiano del Sínodo de Roma del 382, en caso de que sean auténticas, nos ofrecen el primer documento romano autorizado con la lista completa del canon (EB 19-20), la misma que el papa Inocencio I comunica el año 405 a un obispo de las Galias que le había pedido información (EB 16-18).

5. *Factores que contribuyeron a la elaboración del canon del NT*

De la complicada historia que hemos tratado de presentar sucintamente podemos concluir que no fue sencillo el camino hasta constituirse el canon del NT. Hemos de recordar otra vez, para comprender mejor esta complicada historia, que el cristianismo no nació como religión del libro. Los factores decisivos en su origen fueron la persona de Jesús como norma suprema y la predicación oral de los apóstoles junto con la vida de la comunidad como puntos de referencia. El mismo AT fue aceptado al principio como Escritura que confirmaba el mesianismo de la persona y la obra de Jesús. A partir de aquí los escritos canónicos cristianos nacen sobre

todo como prolongación de la tradición apostólica oral. Y es poco a poco, principalmente a través de su lectura en los actos de culto, como van adquiriendo un estatuto de Escritura con semejante autoridad a la de los escritos del AT.

En este proceso, el primer paso es la elaboración de la categoría teológica de sucesión apostólica, que fundamenta teológicamente la razón de ser de la jerarquía eclesiástica (1 Clem). De aquí se pasa a reflexionar sobre otra categoría teológica, la tradición apostólica que hace autoridad: los obispos, por ser sucesores de los apóstoles, son los garantes de la enseñanza auténtica de aquéllos. Justino conecta ambas categorías con los criterios neotestamentarios, transfiriéndoles así la autoridad apostólica y poniendo las bases del principio de la canonicidad del NT, que Ireneo elaborará después teológicamente.

Ahora bien, en este itinerario intervinieron además otros muchos factores externos. Hemos visto ya el valor, no decisivo, pero importante, que se debe dar a las controversias marcionitas y montanistas. Pero habría que subrayar igualmente la importancia de las opiniones de teólogos reconocidos, como Orígenes, Atanasio y Jerónimo. Así mismo, las distancias geográficas y culturales de las distintas Iglesias, las diferentes orientaciones teológicas de los grandes centros cristianos de pensamiento (Alejandría, Antioquía, Roma) e incluso ciertas rivalidades políticas dejaron también su huella en esta historia. Es posible, como ha apuntado algún investigador reciente, que también influyera la experiencia de la persecución. Y, por supuesto, no podemos olvidar las decisiones eclesiásticas oficiales, aunque éstas aparecen solamente a finales del s. IV. Incluso la historia de la manufactura de los códices tiene su influjo: no es pura casualidad que sólo en el s. IV se lograra el suficiente perfeccionamiento técnico para fabricar códices grandes con muchas hojas, haciendo posible así coleccionar unidos varios libros, hasta entonces copiados en pequeños códices sueltos. Por lo demás, a partir del s. VI hubo práctica unanimidad en la Iglesia acerca del canon del NT que refrendaría solemnemente el Concilio de Trento en el s. XVI, si bien no faltaron aquí y allá discusiones sobre algunos detalles.

Capítulo IV
REFLEXION TEOLOGICA SOBRE EL CANON

La historia de la formación del canon bíblico que acabamos de presentar no termina de responder adecuadamente a todas nuestras preguntas sobre el canon. ¿Por qué tenemos este canon y no otro? ¿Se trata de una pura circunstancia histórica? ¿En qué se basó la Iglesia para recibir unos determinados libros como canónicos, rechazando al mismo tiempo otros? ¿Se usaron algunos criterios concretos para ello? Estas son las cuestiones que ahora nos vamos a plantear.

I. EL PROBLEMA TEOLOGICO DEL CANON[1]

En la práctica, el canon de la Escritura, tal como lo hemos descrito, fue pacíficamente aceptado por todos los cristianos a lo largo de la Edad Media. La cuestión no volverá a ser planteada de modo decisivo hasta el Concilio de Trento, en el s. XVI, y esto a causa sobre todo de las opiniones de la Reforma protestante. Es verdad que siempre hubo discusiones parciales y que poco antes del concilio los humanistas, especialmente Erasmo de Roterdam, habían levantado sus críticas respecto a algunos libros. El cardenal Cayetano, entre otros, las hará presentes incluso en las discusiones tenidas en la misma aula conciliar. Las razones eran, sobre todo, de crítica histórica y se referían especialmente a los deuterocanónicos

[1] Como bibliografía general pueden verse P. Neuenzeit, *Canon*, en CFT I, 209-25; íd., *Canon bíblico*, en SM I, 636-645; P. Lengsfeld, *Tradición, Escritura e Iglesia* (Madrid 1967) 89-162; *Mysterium Salutis* I, 437-439; I. Lönning, *Kanon im Kanon. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des ntl. Kanons* (Oslo-Munich 1972) 50-159. La bibliografía más particularizada véase a continuación.

del AT. También Lutero utilizará estos argumentos, pero su crítica se basa principalmente en razonamientos teológicos. Algunos libros, dice, «no conducen a Cristo» como lo hacen otros. Se trata, pues, no tanto de una crítica al canon cuanto de una crítica en el canon, dentro de él. De hecho, Lutero llega a distinguir entre libros privilegiados, en cuanto que reflejan el testimonio apostólico central y capital sobre Cristo (Rom, Gál); libros ordinarios, que en cierto modo son ya testimonio de un catolicismo primitivo, y libros postergados, que no conducen del todo adecuadamente a Cristo (Heb, Jds, Sant, 1 Pe, Ap). Estos últimos serán colocados al final de su biblia. Por supuesto, a los reformadores no podía bastarles para aceptar plenamente estos libros la decisión magisterial de la Iglesia o la tradición, pues la Iglesia no podía ponerse sobre la Escritura y decidir sobre ella. Consecuentes con el principio de la «sola Scriptura», el criterio decisivo para establecer cuáles son los libros canónicos había de encontrarse en la misma Escritura.

Frente a esta postura, Trento estableció el canon preciso de los libros sagrados de la Iglesia, basándose igualmente en criterios teológicos y no en razonamientos históricos, en cuya discusión el concilio se negó explícitamente a entrar. Según ya hemos visto, ésta fue también la línea seguida por el Concilio Vaticano I y aceptada sin más por el Vaticano II. Tales decisiones no son, sin embargo, decisivas para los teólogos protestantes, quienes han acusado con frecuencia a la Iglesia católica de ponerse sobre la Escritura, cayendo en un sutil círculo vicioso: la Iglesia católica habría definido cuál es su Escritura Sagrada para apoyarse después en ella y justificarse como Iglesia fiel a la Escritura.

Para el teólogo católico, las anteriores decisiones conciliares son, por supuesto, vinculantes. Pero esto no le dispensa de reflexionar sobre la cuestión del canon, tratando de precisar las relaciones entre la S. Escritura y la tradición y el magisterio de la Iglesia e intentando un diálogo verdaderamente ecuménico con otros teólogos cristianos. Eso es lo que nos proponemos hacer ahora. Para ello presentamos primero las posiciones más salientes de la teología protestante sobre la cuestión; se ofrecen después algunas de las intuiciones básicas de la teología ortodoxa sobre la misma. Finalmente, intentaremos un camino de solución lo más integrador posible. Es de advertir que, al hacer esto último, nos movemos en el campo de las hipótesis teológicas, cuyo valor es el de las razones que las sostienen. Estas no son, sin embargo, inútiles, sino necesarias para ayudar a una mejor aceptación de las verdades reveladas,

poniendo de relieve lo razonable de nuestra fe y tratando de dar razón de nuestra esperanza (cf. 1 Pe 3,15).

1. Fundamentación del canon en la teología protestante[2]

Es común a todos los intentos de fundamentación protestante del canon bíblico, centrados sobre todo en el NT, el esfuerzo por lograr esa fundamentación en la misma Escritura, limitando el papel de la tradición eclesial, a la que sin embargo tratan también de tener en cuenta. Tales intentos pueden reducirse a tres grupos básicos:

a) El contenido evangélico del NT.

El recurso al contenido evangélico del NT como criterio de canonicidad o normatividad de la Escritura es característico de la tradición luterana. En el fondo es la misma línea de pensamiento iniciada por Lutero, para quien un escrito neotestamentario es normativo si conduce a Cristo. Así, W.G. Kümmel considera el canon físico como parte del desarrollo de la Iglesia, cuya función como tal es posibilitar el acceso del creyente al kerigma o anuncio originario del evangelio. Por tanto, lo que hace autoridad no es el conjunto de los libros canónicos, pues en tal caso la autoridad de la Escritura derivaría de una mera decisión eclesial, sino la predicación auténtica de Cristo que este canon vehicula y que es preciso descubrir. Para ello se requiere el esfuerzo exegético, hoy concreta-

[2] Cf. sobre todo la útil colección de estudios de E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion* (Gotinga 1970); en ella se recogen trabajos de los autores protestantes G. Gloege, H. Strathmann, W.G. Kummel, O. Cullmann, H. von Campenhausen, K. Aland, H. Diem, H. Braum, W. Marxsen, C.H. Ratschow, W. Yoest, G. Ebeling y el editor; colaboran los autores católicos H. Küng y P. Lengsfeld. Lo citaremos abreviadamente como NTK. Cf. especialmente W.G. Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons*, en NTK 62-97; E. Käsemann, *Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche?*, en NTK 124-133. Además, cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I, 1 (Zurich 1932) 275ss; O. Cullmann, *La tradición, problema exegético, histórico y teológico*, en *Estudios de teología bíblica* (Madrid 1973) 165-204. Visiones de conjunto de autores católicos, además de las señaladas en la nota anterior, cf. N. Appel, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als Kontroverstheologisches Problem* (Paderborn 1964); desde la teología fundamental, T. Citrini, *Il problema del canone biblico: un capitolo di Teologia Fondamentale:* «La Scuola Cattolica» 107 (1979) 549-590; además, cf. J.Y. Lacoste, *El testimonio inagotable: notas sobre el canon de las Escrituras:* «Communio. Revista Católica Internacional» 8 (1986) 257-268.

mente la investigación histórico-crítica bajo la guía del Espíritu. En una línea semejante, E. Käsemann constata que la Iglesia primitiva, al sellar la clausura del canon, ha sellado con ella sus propias contradicciones a causa de la diversidad de teologías que encontramos en los diferentes libros canónicos. Por eso la tarea del creyente es descubrir en ese canon tan variado el auténtico Evangelio. Para ello ha de ponerse en la actitud de oyente de la Palabra bajo la guía del Espíritu. Así llega a descubrir que la historia contenida y anunciada en el canon concreto de los libros del NT ha de situarse bajo el aspecto de la justificación del pecador por la fe y la gracia de Cristo. De esta manera, todos los textos neotestamentarios, y en cierto modo también los del AT, se juzgan a la luz de este «canon dentro del canon», que es lo que verdaderamente confiere autoridad a la Escritura del NT.

b) La autopistía de la Escritura.

K. Barth ha insistido sobre todo en el autotestimonio o *autopistía* de la Escritura como criterio de canonicidad. También para él, la Iglesia tiene en este campo una tarea importante: es ella quien nos trasmite el canon de la Escritura. Pero no porque haya podido tomar una decisión infalible, ya que la Iglesia, infalible ciertamente en su cabeza que es Cristo, es falible e insegura en su cuerpo, igual que sucede con cualquier institución humana. Si existe por tanto un canon, es porque la Escritura se ha impuesto a la Iglesia, constituyéndose a sí misma en canon y norma de ella. De otro modo, la Iglesia estaría sobre la Escritura, la palabra humana sobre la Palabra de Dios. Por consiguiente, y puesto que la Iglesia como tal no puede proponer ningún canon autorizadamente, es tarea de cada creyente encontrarse con la Palabra auténtica de Dios bajo la guía del Espíritu, si bien para ello el canon eclesial es una preciosa indicación que testimonia la fe de otros y no debe ponerse sin más en plano de igualdad con otros escritos.

c) La autoridad de la Iglesia apostólica.

O. Cullmann ha intentado conjugar la autopistía de la Escritura con la autoridad de la Iglesia apostólica de un modo original. Según él, una vez que los escritos del NT que habrían de formar el canon se impusieron por su autoridad apostólica intrínseca a la Iglesia, ésta tomó una decisión de carácter normativo y obligatorio para la Iglesia de todos los tiempos. Tal momento histórico-salvífico decisivo, que marcó para siempre la frontera entre los

principios de la época fundacional de la Iglesia y la Iglesia postapostólica que la sigue, acaeció hacia la mitad del s. II. Entonces, dada la cercanía aún existente a la auténtica predicación apostólica, se pudo tomar tal decisión, que permite ya para siempre a la Iglesia ponerse ante la majestad del Kyrios, que se impuso a ella a través de estos escritos.

d) Algunas observaciones críticas.

En esta breve reseña de algunas de las opiniones más sobresalientes acerca de la fundamentación del canon y su autoridad en la teología protestante podemos percibir que la Iglesia tiene siempre un puesto (no negado por estos teólogos), que se procura con cuidado evitar incluso cualquier apariencia de sometimiento de la Escritura a la Iglesia y que el Espíritu tiene también un papel importante a la hora de someterse el creyente a la autoridad de la Escritura. Todos son elementos positivos que hemos de tener en cuenta. Sin embargo, en los dos primeros casos el creyente se enfrenta solo ante la Escritura, sin ningún criterio objetivo que le asegure que ella es la Palabra de Dios autorizada. En el tercero se ofrece una hipótesis histórica inverificable y se supone una ruptura entre la Iglesia apostólica y la Iglesia posterior, en virtud de la cual esta última no podría tomar las decisiones que hipotéticamente habría tomado en su día la primera. En todos los casos late el problema de las relaciones entre la Escritura y la Iglesia con su tradición y magisterio. Al rechazar el valor normativo de estos últimos se desvanece la posibilidad de una fundamentación objetiva del canon bíblico y todo queda remitido, en último término, al puro sujeto individual que se pone frente a la Escritura.

2. *Aportaciones de la teología oriental*[3]

Precisamente por lo que se refiere a la tradición eclesial, la teología oriental, que en sí misma no ha desarrollado una reflexión teológica sobre el canon como la teología protestante, puede ofre-

[3] Cf. S. Bulgakov, *L'orthodoxie* (Lausana 1980; la primera trad. francesa es de 1932 en París) 17-41; V. Mehedintu, *Offenbarung und Überlieferung* (Gotinga 1980) 214ss; importante es el discurso de Mons. N. Edelby en el aula conciliar del Vaticano II, cf. ComDV 81-7; además E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft*, op. cit., 29-34; 39-43; A. Scrima, *Revelación y Tradición en la Constitución dogmática Dei Verbum, según el punto de vista ortodoxo*, en B.D. Dupuy (ed.), *Vaticano II. La Revelación Divina* II (Madrid 1970) 243-264; A. Kniazeff, *Reflexiones sobre los capítulos III al IV de la constitución sobre la Revelación divina*, en íd., 265-284.

cernos algunas orientaciones valiosas. Particularmente interesante es su convicción de que la Iglesia ha vivido siempre, incluso cuando aún no tenía la Escritura neotestamentaria, bajo el impulso del Espíritu Santo. Por eso lo esencial en la Iglesia es este Espíritu, que Jesús mismo le entregó (cf. Jn 16,13-15). Mons. N. Edelby resumía estas ideas en el aula del Concilio Vaticano II recordando que, del mismo modo que no es posible la realidad de Cristo si no se unen la carne nacida del seno de María y la acción del Espíritu, igualmente la Biblia no es palabra viva sólo por ser un libro, sino que necesita la fuerza vivificante del Espíritu: «La tradición es la epíclesis de la historia de la salvación, la teofanía del Espíritu, sin la cual la historia es incomprensible y la Escritura es letra muerta». Así pues, no hay contradicción entre la Escritura y la tradición. La Escritura es la tradición apostólica escrita y vivificada por el Espíritu. Y precisamente esta acción del Espíritu en la Iglesia ha conducido a descubrir la tradición apostólica genuina que es la Escritura, convirtiéndola en su norma. Así, tradición y Escritura no son dos fuentes de la revelación, sino sólo dos momentos formales de la tradición.

Aplicando estos principios al caso del canon, resulta que el canon de las Escrituras es el conjunto de la tradición apostólica escrita, que la Iglesia reconoce bajo la fuerza y la luz del Espíritu como expresión auténtica de la misma tradición. No es que la Iglesia decida cuál es su Escritura; menos aún, que esté sobre ella. En realidad, la Iglesia se somete a la acción del Espíritu, que es quien lleva a la Iglesia, por una parte, a acoger como Escritura santa la tradición apostólica primera; por otra, a leerla en su Espíritu no como una letra que está muerta, sino que da vida. De aquí que la Biblia sólo sea Escritura santa en la Iglesia bajo la acción epiclética del Espíritu eclesial, de la tradición santa, y sólo en ese contexto pueda correctamente entenderse.

Este planteamiento nos ayuda claramente a superar, al menos en parte, el problema de subjetividad que antes habíamos descubierto en las hipótesis protestantes sobre el origen del canon. Al mismo tiempo puede ayudarnos también a describir las relaciones entre Escritura y tradición de la Iglesia, sin que la Iglesia se ponga en ningún momento sobre la Escritura.

3. *Intentos de fundamentación teológica del canon entre católicos*[4]

Entre los teólogos católicos tampoco ha faltado una reflexión teológica sobre la fundamentación del canon. Nos referiremos a dos intentos de explicación antes de presentar el nuestro. En primer lugar, P. Grelot reconoce las aportaciones de la teología protestante en esta cuestión y valora positivamente el relieve que en ellas se da a la acción del Espíritu Santo. Pero es imprescindible precisar cuál es el sujeto al que llega esta acción. Ni el creyente individual ni la Iglesia de una época determinada son ese sujeto, sino la Iglesia de todos los tiempos, estructurada por funciones carismáticas y gobernada por un magisterio que, en materia de fe, goza de infalibilidad para conservar el dato relevado. Ni el magisterio, ni la tradición eclesial, de la que éste forma parte, pueden considerarse como órganos de registro puramente humanos: «No sólo porque la obediencia de la fe los somete a la Palabra de Dios, cuyos transmisores fueron los apóstoles, sino porque el Espíritu Santo sigue obrando en la Iglesia por sus carismas, y particularmente por los que se asocian a las funciones de enseñanza y de autoridad. El Espíritu Santo, después de inspirar a los apóstoles para anunciar la revelación aportada por Cristo e inspirar luego a los autores sagrados para que fijaran por escrito todo lo que de ello conservan las Escrituras, ha asistido siempre y continúa asistiendo a la Iglesia, para que conserve esta revelación en su integridad. En este punto preciso es donde se sitúa el reconocimiento de los libros inspirados y la fijación del canon».

De un modo más articulado ha intentado K. Rahner responder a la misma cuestión. Según este autor, la Iglesia no puede llegar a conocer el canon bíblico por medio de un esfuerzo humano, sino que necesita una revelación divina. Ahora bien, no es preciso admitir una revelación expresa del dato, sino más bien una revelación contenida en otros datos, de manera que explique a la vez el desarrollo histórico-dogmático de la cuestión del canon y excluya toda nueva revelación sobre el contenido de ese canon en la Iglesia postapostólica. Ese dato clave sería el siguiente: si Dios quiere la Iglesia, la quiere con todos sus elementos constitutivos, entre ellos

[4] Cf. P. Grelot, *La Biblia, Palabra de Dios*, op. cit., 212-222; K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1970); A.M. Artola, *Juicios críticos en torno a la «Inspiración bíblica» del P. Rahner:* «Lumen» 13 (1964) 385-408.

la Sagrada Escritura, que es la objetivación de la fe normativa de la Iglesia apostólica y, por consiguiente, elemento fundante de la misma Iglesia. De aquí que la Iglesia, al ir seleccionando los libros de la Escritura a lo largo de la historia, libros que son su norma de fe y de vida, norma querida por Dios y dada por él a la Iglesia, constituye por este mismo hecho el canon de la Escritura. Se debe tener en cuenta, naturalmente, que la Iglesia actúa bajo la guía del Espíritu Santo, pues no es una comunidad humana cualquiera la que colecciona los libros. Ciertamente se usan determinados criterios perceptibles, aunque no sean suficientes. Pero no bastan estos criterios, sino que de alguna manera hemos de admitir una acción de Dios.

Teniendo en cuenta las observaciones de estos teólogos, las aportaciones de quienes han reflexionado sobre la cuestión entre los protestantes y ortodoxos, así como algunos estudios recientes, intentaremos ahora presentar de un modo a ser posible más completo la fundamentación teológica del canon. Para ello hemos de tener siempre presentes algunas de las precisiones que en este punto ha hecho el Concilio Vaticano II. En él se vuelve a afirmar claramente que «la misma tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los libros sagrados» (DV 8c). Esta tradición, además, sigue viva en la Iglesia por el Espíritu Santo, el cual hace posible la Escritura inspirada y la transmisión íntegra de la Palabra de Dios recibida por la tradición (cf. DV 9a). Por su parte, el magisterio de la Iglesia, cuyo oficio es interpretar auténticamente la Palabra de Dios oral o escrita, haciéndolo en nombre de Jesucristo, «no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio», lo cual hace con la asistencia del Espíritu Santo. «Así pues, la tradición, la Escritura y el magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (DV 10). Cómo y de qué manera la Iglesia llega al conocimiento del canon de las Escrituras recibido por tradición y cómo se somete a ella no lo explica el Concilio. Esta es la tarea del teólogo, y a ella vamos a dedicar las páginas que siguen.

4. *Criterios del canon y fundamentación teológica*[5]

a) Cristo, el punto de referencia.

Ya cuando describíamos el surgimiento de una conciencia canónica en el NT (c. II,II,2), notábamos que ésta nace en función de quien es la autoridad decisiva para la comunidad cristiana, Cristo. El es, en efecto, la norma última y si se reconocen determinadas tradiciones escritas como normativas es porque reflejan con fidelidad y garantía la enseñanza de Cristo transmitida por los apóstoles. De este ámbito se recibe y se acepta el AT como Escritura, leída ahora desde la misma perspectiva y con la misma orientación de la tradición apostólica, es decir, desde Cristo, a quien anuncia el AT y en quien encuentra su plenitud y cumplimiento. Así pues, Cristo y la predicación apostólica son el punto de partida para el nacimiento del canon bíblico. Pero el descubrimiento progresivo de un canon concreto lo irá realizando la Iglesia a lo largo de los primeros siglos del cristianismo de diversas maneras.

b) Los criterios de canonicidad.

Es obvio que, durante los primeros cuatro siglos de vida de la Iglesia, se utilizaron diversos criterios para decidir la aceptación de un libro como canónico. Algo hemos visto ya en nuestra historia anterior del canon del NT. Pero también es claro que, durante ese tiempo, la Iglesia no desarrolló una teoría o clasificación ordenada de los criterios seguidos para la elaboración concreta del canon de las Escrituras. Es necesario estudiar con detalle los escritos de estos siglos para descubrir los distintos criterios usados y su significación concreta. K.H. Ohlig, teólogo católico, ha realizado un estudio excelente sobre la cuestión, que puede servirnos de guía. Tras enumerar una serie amplia, aunque no exhaustiva, de criterios usados en esos años, recuerda que todos estos criterios, distintos según el tiempo, nunca exigidos en su totalidad, muestran indirectamente lo movida que ha sido la historia del canon. Pero sobre

[5] Cf. I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, op. cit.; T. Citrini, *Il problema del canone biblico*, art. cit.; íd., *Identità della bibbia*, op. cit., 31-48; 105-134; K.H. Ohlig, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus* (Düsseldorf 1970); íd., *Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der Alten Kirche* (Düsseldorf 1972); A. Hoffman, *Inspiration, Normativeness, Canonicity and the Unique Sacred Character of the Bible:* CBQ 44 (1982) 447-469; cf. mi trabajo *El canon del NT*, art. cit., 328-337.

todo, y esto es lo más interesante, elabora una clasificación de esos criterios en tres grandes grupos.

El primero está compuesto por lo que son propiedades de la misma Escritura, es decir, *criterios externos*. Como tales, y aunque no son meramente externos, pueden considerarse la apostolicidad, la gran antigüedad de un escrito, incluso si es posible remontándose a testigos presenciales, la aprobación apostólica, la ortodoxia tanto *eclesiástica como doctrinal, la concordancia y unidad con la Escritura*, a saber, con el AT ya recibido por la Iglesia y con algunas obras del NT ya recibidas en una determinada época, la función constructiva y edificante del escrito, su carácter útil e instructivo para la comunidad, el que no sean escritos meramente circunstanciales, sino que tengan valor para todas las Iglesias, su legibilidad, comprensibilidad y posesión de sentido, es decir, que sean escritos susceptibles de leerse públicamente y que no contengan fantasías imaginarias y sin sentido.

Un segundo grupo lo forman los *criterios internos*, que son en realidad los que fundamentan en último término la normatividad de la Escritura. En efecto, la Iglesia acepta como libros canónicos sólo aquellos que sean «inspirados», es decir, los que reciben la autoridad del Kyrios, del Espíritu o, sencillamente, de Dios, pues todas estas formulaciones se encuentran. Sus autores deben ser, por tanto, hombres proféticos e inspirados. Ciertamente, aquí se está sobrepasando el campo de los criterios, pues se trata de realidades no comprobables externamente. Sin embargo, la afirmación de la existencia de tales criterios por los Padres y escritores eclesiásticos antiguos se fundamenta en una especie de «experiencia *pneumática*» de la Iglesia al contacto con determinados escritos. De aquí que pueda hablarse de un «criterio espiritual», interno a la Escritura, que podría describirse como la experiencia que la Iglesia tiene del testimonio del Espíritu Santo en medio de la Sagrada Escritura.

Finalmente, hay un tercer grupo de *criterios eclesiales*. Son aquellos que tienen por objeto no la Escritura misma, sino más bien el resultado de las relaciones de la Iglesia con esos escritos y con los anteriores criterios. Así, el reconocimiento de un libro como Escritura canónica en un número a ser posible grande de Iglesias; su recepción como tal por un gran número de Iglesias antiguas, mejor si son apostólicas; su citación como Escritura por autoridades reconocidas; su empleo en la liturgia; su reconocimiento, en fin, por autoridades eclesiásticas oficiales. Estos últimos datos son

realmente decisivos, pero no son propiamente criterios de la Escritura, pues no se trata en estos casos de fundamentos teológicos, sino más bien de lo que podría denominarse un «criterio de criterios».

Esta triple clasificación tiene el interés de ayudarnos a entrever la triple estructura teológica de la fundamentación del canon y de orientar nuestra siguiente etapa: si pueden articularse todos los *criterios externos en torno a uno central;* cuál es el papel del Espíritu en la creación y fundamentación del canon; cuál es la función de la Iglesia en la delimitación definitiva del canon. Cada una de estas cuestiones merece una reflexión propia.

c) La apostolicidad como criterio articulador.

La Iglesia hereda el AT de la Iglesia apostólica, como hemos visto (c. III,I,2). Además el apelativo más común de la antigüedad para designar un escrito neotestamentario es el de «apostólico». La noción de apostolicidad aparece ya en el mismo NT, se reelabora constantemente en la literatura posterior y cobra una importancia determinante en las discusiones contra Marción y otros gnósticos, así como contra Montano y la «nueva profecía», para definir lo auténticamente eclesial frente a las supuestas tradiciones apostólicas secretas de algunos y frente a la literatura declarada como apócrifa. Aparece, pues, en los documentos eclesiásticos más antiguos, hasta el punto de que puede afirmarse que pasó de la tradición oral a los escritos en que esta tradición cristalizó. De aquí que en el Medievo y durante el Renacimiento se señale a los autores del NT como «apóstoles», al igual que hace la lista canónica de Trento (cf. DS 1503).

La cuestión es qué se quiere decir con la palabra «apostólico». Parece claro que no se trata, al menos siempre, de una apostolicidad estrictamente histórica. El estudio de los datos conocidos entre los siglos II y V muestra que calificar de apostólico a un escrito no es sin más una exigencia de recepción automática de ese escrito en el canon (p.ej., ApPe, EvTom). De hecho, escritos de cuya autenticidad apostólica se duda fueron aceptados como canónicos (p.e., Heb, 2 Pe, Ap). Por tanto, si queremos tomar el criterio de apostolicidad en el sentido que le dio la Iglersia antigua, habrá que pensar que no se trata siempre de un escrito o tradición directamente proveniente de un apóstol.

Según los estudios de K.H. Ohlig, la apostolicidad se aplica a veces como título a algo que se considera genuinamente eclesial

por ser derivado de la Iglesia apostólica; es lo «eclesial originario», en un sentido que se acerca mucho al utilizado por K. Rahner en su ensayo sobre la inspiración. Como tal puede contener una dimensión histórica (es apostólico un escrito que proviene de los apóstoles o de su época), pero puede tratarse así mismo de una dimensión únicamente de contenido (es apostólico lo que coincide con el kerigma apostólico, aunque no sea exactamente del mismo tiempo de los apóstoles). El caso óptimo, pero no imprescindible, es el de un escrito que procede del tiempo apostólico y refleja el contenido del anuncio de los apóstoles. La apostolicidad, por tanto, es una noción dinámica, elaborada por la Iglesia. Y, al mismo tiempo, es una noción histórico-salvífica, es decir, que expresa en cada momento de la historia lo propio de la salvación cristiana, lo específico eclesial, y por tanto puede actuar como criterio a la hora de plantearse la pregunta por el canon. En consecuencia podríamos traducir «apostolicidad», en cuanto al contenido, como «eclesialidad apostólica» o «eclesialidad originaria» con una tendencia a concretarse siempre en lo eclesial originario, bien sean personas, datos históricos o contenido dogmático original.

Entendiendo la apostolicidad como eclesialidad originaria, se nos abren muchas posibilidades para convertirla en criterio articulador de los demás criterios. De hecho, los distintos criterios externos que la Iglesia primera usó para discernir el canon de la Escritura, si se toman unidos, expresan la eclesialidad originaria de ese escrito, es decir, su apostolicidad. Dicho de otra manera: no hay una independencia entre los criterios externos y el criterio de apostolicidad, sino que están conectados entre sí y se sostienen mutuamente. Así, la apostolicidad de un escrito debe servir para fundamentar su ortodoxia, su capacidad de edificar la Iglesia, su catolicidad...; y la antigüedad del escrito, su capacidad constructiva, su concordancia con las demás Escrituras... pueden dar a un libro la calificación de «apostólico». De este modo se llega a descubrir la apostolicidad como criterio central y articulador de los demás y se puede afirmar que tal criterio, entendido como «eclesialidad originaria», tiene varios aspectos: cronológico (el escrito debe derivar del círculo originario de la Iglesia, es decir, ha de ser antiguo, con un claro contenido apostólico, debe concordar con la Escritura recibida), de continuidad histórica (ha de ser históricamente apostólico o pertenecer al círculo de los apóstoles, es decir, estar en conexión con el carisma apostólico), de contenido (el escrito debe ofrecer el contenido eclesial originario, conectando

con la tradición apostólica, con la Escritura recibida), de funcionalidad (el escrito ha de servir para edificación de la Iglesia, tener sentido, ser legible en público, comprensible...). Es claro que no todos estos criterios afectan por igual a todos los escritos bíblicos. De aquí que pueda hablarse de una «jerarquía de lo apostólico» dentro del NT. Con ello parece posible recuperar una de las aportaciones interesantes de la reflexión de la teología protestante sobre el «canon dentro del canon», pero sin caer en la tentación de excluir cualquier escrito, al elaborar criterios canónicos puramente dogmáticos. De hecho en la Iglesia no se leen con igual frecuencia todos los libros bíblicos, ni todos tienen la misma importancia. El Concilio Vaticano II constata este hecho al afirmar que «entre los escritos del NT sobresalen los Evangelios, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador» (DV 18a).

d) La Escritura y el Espíritu.

Ya vimos la importancia que la Iglesia de Oriente y la teología ortodoxa conceden al Espíritu como garante de la Escritura en la Iglesia, tanto en lo que se refiere a su origen como a su lectura e interpretación. Esta elaboración teológica puede ser integrada en lo que hemos calificado de «criterio interno» o «espiritual» del canon. En realidad, la última fundamentación de la normatividad del NT, y en último término también del AT cristiano, es la autoridad del Señor Jesús, manifestada por su Espíritu. Sólo cuando, conducido por el Espíritu, se percibe mediante la fe esa autoridad y se somete uno a ella, puede un escrito «eclesialmente originario» ser recibido como canónico, porque sólo en este caso se encuentra uno con el señorío de Jesús a través de la Escritura, con la última «norma normans», que jamás será para el cristiano un libro, sino una pesona, la de Cristo. Ahora bien, la percepción del criterio de inspiración en un escrito no es puramente experiencial, ni es controlable por datos externos. Por tanto se trata de una percepción sólo garantizable por la Iglesia, a quien Cristo ha entregado su Espíritu.

Esta convicción se ha expresado de diversas maneras en la Iglesia antigua, según los diversos esquemas de pensamiento teológico: la más primitiva es la simple identificación del apóstol a quien el Señor habla con el esquema de la profecía veterotestamentaria; pero también puede desarrollarse de un modo más sistemático mediante una exposición de la doctrina sobre la inspi-

ración, como hace Orígenes, o de la doctrina del Dios «autor» de la Escritura, según el modelo de san Ambrosio. En todos los casos se quiere expresar que la última razón de la normatividad de la Escritura es su identificación con la canonicidad de Jesús, de su Espíritu o de Dios, que son la última norma suprema. Además, este criterio se aplica entre los Padres y escritores eclesiásticos, por lo general, a un conjunto de libros, no a cada uno en particular, y se atribuye la experiencia carismática de esta presencia del Espíritu en los libros a la Iglesia en su conjunto, pues es ella la que ha recibido el Espíritu de Jesús. La fundamentación de todo lo que acabamos de decir es la naturaleza carismática de la Iglsia entera, jerarquía y laicos, que como tal Iglesia son capaces de percibir cómo mediante la Escritura se ponen en conexión inmediata con Cristo y con su Espíritu.

En este punto se puede intentar también una recuperación de la importancia que la teología protestante del canon da a la acción del Espíritu en los creyentes. Es el Espíritu ciertamente el que nos hace percibir el canon de las Escrituras a cada cristiano, pero no desde una pura acción individual en cada uno, sino en cuanto que lo percibimos en comunión con la Iglesia entera, a quien ha sido entregado.

e) El canon de la Escritura y la Iglesia.

Llegamos así al último grupo de criterios. La recepción del AT cristiano y de cualquier escrito del NT como Escritura canónica en las comunidades eclesiales fue de hecho el criterio práctico decisivo para considerar esos libros como canónicos. Tal recepción, lo hemos visto, no fue uniforme ni espacial ni temporalmente. Tampoco se convirtió en un criterio decisorio en el sentido de que la Escritura haya sido sometida a la Iglesia. Se trata más bien del resultado de la vida de la Escritura en la Iglesia, que va concretándose en determinados escritos recibidos como canónicos. En consecuencia, los escritos no son canónicos porque hayan sido recibidos en la Iglesia, sino que, al contrario, son recibidos porque son Escritura y la Iglesia, mediante los criterios de que antes hemos hablado, así lo percibe. Este es el proceso originario, aunque en el terreno de los hechos perceptibles la recepción se convierta para la Iglesia en un signo de canonicidad, en una especie de «criterio de criterios». El lugar teológico donde se desarrolla este criterio es el deseo de algunas comunidades eclesiales por saber con clari-

dad cuáles libros son canónicos y cuáles no. Por tanto, este criterio se refiere en principio a los creyentes, no a la Escritura.

f) Conclusión.

Si quisiéramos resumir ahora todo el proceso que hemos ido analizando paso a paso, podríamos hacerlo del siguiente modo:

- Desde el punto de vista teológico, lo primero es la autoridad de Jesús como Señor.
- Su persona y su doctrina son recibidas en la Iglesia como la *norma definitiva* por la tradición oral.
- Esta tradición oral, que la Iglesia percibe bajo la guía del Espíritu de Jesús, se pone por escrito también bajo la misma guía del Espíritu, dando lugar a lo que llamamos escritos «inspirados».
- Bajo la guía de este mismo Espíritu, y utilizando además una serie de criterios externos que le permiten constatar la apostolicidad o eclesialidad originaria de cada escrito, la Iglesia percibe *carismáticamente* el *conjunto de escritos inspirados*.
- En último lugar, debido a determinadas circunstancias históricas y siempre bajo la misma guía del Espíritu, la Iglesia recibe estos escritos como su norma canónica y los declara como tales para sus fieles mediante decisiones concretas, entre las cuales sobresalen las tomas de postura concretas de su magisterio.

Cuanto acabamos de decir se refiere sobre todo al NT. Pero vale igualmente para el AT, si bien con pequeñas variantes. En efecto, también con relación al AT la autoridad suprema es la de Cristo, que recibe históricamente de la comunidad hebrea sus escritos santos. Con la persona de Jesús y su palabra, la tradición apostólica transmite también a toda la Iglesia el AT, que anuncia a Cristo y en él encuentra su plenitud. Bajo la guía del Espíritu de Jesús, la Iglesia postapostólica percibe carismáticamente los escritos veterotestamentarios que son Escritura Santa e inspirada. Para ello usa también determinados criterios externos, como la procedencia auténtica que tienen esos escritos de la comunidad hebrea. Pero, sobre todo, es importante el criterio de la apostolicidad, el uso de tales escritos por los apóstoles y la tradición apostólica; dicho de otra manera, la eclesialidad originaria de estos escritos. Finalmente, y siempre bajo la misma guía del Espíritu, la Iglesia recibe estos escritos como su norma canónica y los declara tales para sus fieles. En consecuencia, la recepción del canon del AT en la Iglesia no es sin más la acogida de la Biblia hebrea, que por lo

demás no estaba siquiera formada en el tiempo de Jesús y de los apóstoles, según hemos visto. La Iglesia postapostólica ha recibido el AT de Cristo y de los apóstoles, igual que el NT. Lo ha recibido, por tanto, como Escritura cristiana, lo cual en este caso significa Escritura que viene de Cristo y que se lee desde Cristo, norma suprema. En consecuencia, todo el conjunto de las Escrituras cristianas, AT y NT, forma una única Sagrada Escritura, recibida en la Iglesia por tradición apostólica bajo la acción del único Espíritu de Jesús.

Así pues, la Iglesia no crea el canon de las Escrituras, sino que lo recibe bajo la acción del Espíritu, que se manifiesta a lo largo de su historia en la tradición viva que procede de Cristo y de los apóstoles. Lo que sí hace la Iglesia es declarar esta Escritura como canónica para sus fieles mediante una afirmación que no afecta a la Escritura en cuanto tal. Esta declaración, que tiene como sujeto al magisterio de la Iglesia, recibe la misma garantía del Espíritu de Jesús que vive en la Iglesia y la asiste en sus funciones carismáticas, y por ello es infalible. Por tanto, la canonicidad no tiene su fundamento en la decisión de la Iglesia, sino que la Iglesia apoya su declaración en los otros criterios. De este modo, la decisión de la Iglesia no afecta a los libros como tales, sino a la fe de los fieles; es una cuestión interna de la Iglesia.

En este contexto, en cuanto que, de hecho, los fieles reciben el canon de la Iglesia y en la Iglesia, puede hablarse de que la Iglesia *da* el canon, como da también a Cristo y nos lo hace contemporáneo. Pero la fundamentación de la normatividad de la Escritura (canon en sentido activo) y de la lista canónica de los libros (canon en sentido pasivo) se encuentra de hecho en la Escritura misma y en sus peculiaridades, no en la recepción y decisión de la Iglesia, las cuales no son más que una constatación autorizada, cuya fuerza y autoridad tiene valor para sus fieles. El que garantiza en verdad todo este proceso es el Espíritu. En efecto, el Espíritu de Jesús, prometido y entregado a su Iglesia, es quien garantiza la fidelidad de la tradición apostólica al mensaje originario, al evangelio; quien garantiza y hace posible que nazca la Escritura como expresión de lo «originario eclesial»; quien guía a la Iglesia en su recepción de la Escritura; quien garantiza finalmente su decisión autorizada ante los fieles, al declarar su magisterio unos escritos determinados como eclesialmente originarios, inspirados y normativos para todos los creyentes. Por supuesto, y como tendremos ocasión de estudiar más adelante (cf. c. XII), es el mismo Espíritu quien hace

posible al lector de la Escritura, al «oyente de la Palabra», una interpretación recta, inspirada, de la Palabra en la Iglesia.

II. CUESTIONES ABIERTAS

La reflexión teológica que acabamos de presentar nos indica uno de los campos más importantes en que la investigación teológica y el diálogo ecuménico tienen tarea durante los próximos años. Una tarea que supone, naturalmente, reflexionar con seriedad y profundidad, acompañada de una actitud dialogante, sobre las relaciones entre Escritura y tradición, siguiendo las pautas que entre los católicos ha abierto la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II y que entre otras confesiones cristianas, acompañadas hoy afortunadamente también de los católicos, ha señalado el Consejo Mundial de las Iglesias[6]. Pero existen además otras cuestiones abiertas, nuevas y antiguas, de las que vamos a hacer una sintética enumeración.

1. ¿Pueden existir otros libros sagrados que no sean canónicos?

Teóricamente hablando, esto es posible, pues el Concilio de Trento no afirma expresamente que los libros enumerados en el canon de la Iglesia sean los únicos libros sagrados e inspirados. El problema se ha planteado sobre todo, al detectarse que podrían existir algunas cartas de san Pablo que no han llegado hasta nosotros (cf. 1 Cor 5,9; Col 4,16). En este caso, al proceder tales escritos de un apóstol, habría que pensar que llevan consigo y expresan el carisma y el ministerio apostólico, con lo que se trataría de textos inspirados. La solución a esta cuestión, más bien académica, depende de las precisiones que se hagan para precisar en qué consiste un libro inspirado (cf. c. VII, IV, 4). En todo caso, al no haberse recogido tales escritos en el canon bíblico, esos escritos no han alcanzado la normatividad de los demás escritos bíblicos. Y, por tanto, hemos de suponer que su contenido no aportaría ningún

[6] Cf. el informe de la sección II de la Asamblea de Montreal de 1963 en E. Flesseman-van Leer (ed.), *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement* (Ginebra 1980) 18-29 (texto), 2-4 (breve comentario); en castellano cf. L. Vischer (ed.), *Documentos de «Fe y Constitución»* (Madrid 1972) 183-191; A. Dulles, *Scripture: Recent Protestant and Catholic Views:* «Theology Today» (1980) 7-26 = D. McKim (ed.), *The Authoritative Word* (Grand Rapids, Mi. 1983) 239-261.

cambio sustancial a cuanto nos ha llegado de la tradición apostólica y nos ha sido transmitido por la Sagrada Escritura[7].

2. *Valor de los libros apócrifos*

La pregunta sobre la valoración que hemos de hacer respecto a la literatura apócrifa parece, en un primer momento, sencilla de responder: una valoración meramente cultural e histórica. Pero se dan algunas variantes que nos permiten descubrir cierta complejidad. El caso más llamativo es el de Jds 9.14-15, donde se citan textos apócrifos, especialmente Hen(et) 1,9, introducido con la fórmula: «aquella profecía de Henoc». Conocemos bien la estima en que se tenían los libros atribuidos a Henoc entre los judíos y cristianos del s. I. Sin embargo, este pasaje no nos da suficientes datos para poder saber con certeza si el autor de la carta de Judas consideraba sagrado e inspirado este libro. Más bien refleja un uso de ciertos escritos muy extendido incluso hasta siglos después en la Iglesia, que consideraba muchos de estos libros como útiles para la piedad. Autores como Clemente de Alejandría, Orígenes e incluso Jerónimo son testigos de ello. A pesar de todo, no fueron recibidos como canónicos en la Iglesia, por más que algunos de estos escritos figuraran en diversas listas de libros sagrados durante algún tiempo, como hemos podido ver en la historia anterior de la formación del canon bíblico. Por otra parte, los estudios actuales nos han enseñado a valorar los elementos positivos de esta literatura, reflejo de una piedad popular concreta y fuentes valiosas para conocer, no tanto nuevos datos revelados, ni siquiera aspectos nuevos sobre la historia de Jesús, cuanto el ambiente de las comunidades judías y cristianas en que fueron compuestos junto con sus concretos intereses doctrinales, a veces claramente heréticos[8].

[7] Cf. los manuales, especialmente *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 1520-1522; Tuya / Salguero, I, 333-334; Mannucci, 204-209; Robert-Feuillet, I, 328-360; P. Grelot, *La Palabra de Dios*, 223ss; Perrella / Vagaggini, 120-121.

[8] Cf. A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, op. cit., 1-11; E. Hennecke /W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, op. cit., I, 1-35; M. Erbertta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, op. cit., I, 1, pp. 1-80; *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento:* «Augustinianum» 23 (1983) 1-382, especialmente los artículos de G. Jossa y F. Bovon; A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento. I. Introducción General* (Madrid 1984) 95-116.

3. *Relación entre canon bíblico y texto canónico*

Hasta ahora hemos hablado de libros canónicos, pero la historia del texto bíblico (cf. vol. I) nos ha mostrado que éste no ha sido siempre uniforme. La pregunta es inevitable: ¿cuál es el texto normativo para el cristiano? La respuesta no es fácil. En cuanto a la Biblia hebrea, la cuestión quedó saldada para los judíos con el establecimiento del texto masorético. Pero, aparte que en el judaísmo se usaron como normativos otros textos diferentes en épocas anteriores (p.ej., en el caso de Qumrán y de la comunidad alejandrina), en la Iglesia el asunto es más complicado. De hecho, en ella pervivieron, y en parte perviven, varios textos: el que está en la base de la traducción de los LXX, el texto de la Vetus Latina (que refleja en no pocos casos tradiciones textuales premasoréticas), y la Vulgata, basada sustancialmente en el texto masorético. Con relación al NT, de todos es conocida la gran variedad de textos existentes.

La crítica textual puede ciertamente ayudarnos a rechazar determinadas composiciones, pero en algunos casos no es posible tomar una decisión absolutamente segura. Además, en casi todos ellos las distintas variantes han sido usadas como texto autorizado por numerosas Iglesias locales. ¿Qué criterio seguir? Partiendo de que es imposible llegar al texto original, es claro que hay que atender en primer lugar a lo que nos diga la crítica textual. Cuando esto no soluciona la duda, habría que estudiar el uso de cada variante textual por la tradición de la Iglesia. Pero, si ésta no nos saca de dudas, quizá habría que tomar ambas variantes como canónicas y considerarlas en realidad como textos distintos transmitidos en un mismo canon[9].

[9] Cf. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, op. cit., 84-108; íd., *The New Testament as Canon*, op. cit., 518-30; J. Trebolle, *Salomón y Jeroboam. Historia de la recensión y redacción de 1 Re 2-12; 14* (Salamanca 1980) 12-16; íd., *La dimensión textual de la catolicidad: canon, texto, midrás*, en J.M. Casciaro (ed.), *Biblia y Hermenéutica* (VII Simposio Internacional de Teología; Pamplona 1986) 343-355; J.A. Sanders, *Text and Canon: Concept and Method*, en *From Sacred Story to Sacred Text*, op. cit., 125-151 = JBL 98 (1979) 5-29; íd., *Text and Canon: Old Testament and New*, en *Mélanges Dominique Barthélemy: Études Bibliques* (Friburgo S. 1981) 373-394; J.R. Busto, *Sobre los textos originales de la Escritura*: «Communio. Rev. Cat. Internac.» 8 (1986) 298-305.

4. *El canon como contexto hermenéutico*

De todos es conocido el hecho de que determinadas tradiciones bíblicas han recibido diversas interpretaciones ya en determinados momentos y etapas del desarrollo de la Biblia. Han sido, sobre todo, los biblistas anglosajones, junto con algunos franceses, quienes han puesto de relieve este dato y su importancia para la formación del canon, hasta el punto de que en no pocos momentos la historia del canon se confunde con la historia de la hermenéutica bíblica. Así, una tradición bíblica tan importante como es la del éxodo adquiere un nuevo significado al ser integrada en el relato yahvista, el cual a su vez cobra nueva significación al ser integrado en el conjunto del Pentateuco. Pero la misma tradición cobra nuevos matices en los escritos del Segundo Isaías o en las reflexiones evangélicas y paulinas en que se usa. Es decir, a medida que el canon va surgiendo, se va creando un nuevo ámbito de interpretación de una tradición. Lo mismo sucede en el NT, por poner otro caso, con las palabras de Jesús y sus hechos. Transmitidos por tradición oral, adquieren un nuevo significado al ser integrados en un evangelio escrito, y éste es, a su vez, en cierto modo reinterpretado al formar parte del conjunto de los cuatro evangelios o de todo el NT. A este fenómeno se le ha denominado a veces, con palabras no del todo literariamente ortodoxas, «recontextualización» o «relectura». La consecuencia es que el contexto literario de un libro o conjunto de libros, que es secundario con respecto al contexto histórico primario de una tradición, se convierte en el contexto hermenéutico principal. Los efectos de este proceso canónico son muy variados: se oscurece el carácter particular e histórico de una determinada tradición o texto, se produce una nivelación de los contenidos de cada texto al conectarse con otros, se crea una presunción de unidad de todo el conjunto –lo cual invita a leer y entender sinópticamente o al menos sincrónicamente los distintos pasajes bíblicos–, se minimizan las divergencias de significado entre ellos y se crean nuevos sentidos o significados a causa del nuevo contexto canónico.

Todo esto, expuesto quizá demasiado sintéticamente, nos hace descubrir el valor hermenéutico del canon, muy importante, pues lo que el creyente lee es precisamente un conjunto de libros en ese contexto concreto, «una Biblia». En cierto modo se puede afirmar que el sentido bíblico es el «sentido canónico» del texto. Esto no quiere decir, naturalmente, que se deba prescindir del estudio

particularizado de cada libro, de cada pasaje, de cada tradición e incluso de cada forma literaria, tratando de reconstruir su historia hasta llegar al texto literario concreto en que nos situamos. Todo ello es necesario para una mejor comprensión de la Escritura (cf. DV 12). Pero no se debe olvidar que el sentido bíblico último nos viene dado por el contexto canónico global y que hasta él debe llegar, en último término, el intérprete. Cómo hacer esto es más difícil de precisar. Aquí nos limitamos a señalar dos intentos, ambos anglosajones y de tradición protestante, que se hallan actualmente en elaboración y que tienen sin duda gran interés. El primero es el de J.A. Sanders, que trata de descubrir las distintas etapas en el proceso de construcción del canon dentro de la Biblia misma, poniendo de relieve su influencia hermenéutica en cada momento («canonical criticism» lo denomina su autor, análisis crítico de las formas canónicas podríamos traducirlo). El segundo es el de B.S. Childs, que prefiere centrar su estudio en el significado hermenéutico de la forma final del canon en cada pasaje o libro bíblico, y que podría denominarse «análisis crítico de la forma canónica final»[10].

Aunque con unos presupuestos teológicos muy distintos, también habría que situar en el contexto de las relaciones entre canon y hermenéutica la cuestión suscitada por algunos biblistas y teólogos protestantes, especialmente E. Käsemann, sobre el «canon dentro del canon». Partiendo de la variedad de orientaciones teológicas que se perciben en la Biblia, especialmente en el canon neotestamentario, capaces, según estos autores, de fundamentar distintas confesiones cristianas, se intenta descubrir lo que es el núcleo del NT, el auténtico evangelio. Este núcleo se erige en norma o canon del resto de los escritos (es un «canon dentro del canon», una norma interpretativa de la autenticidad de los restantes escritos canónicos). Aquellas orientaciones que no coinciden plenamente con esta norma se rechazan o relativizan, considerándose a menudo como «protocatólicas». Con la denominación de protocatolicismo

[10] Cf. las obras de J.A. Sanders y B.S. Childs en c. II, nota 8; además cf. J. Mays, *Historical and Canonical: a Recent Discussion about the Old Testament and Christian Faith*, en F.M. Cross / W.E. Lemke / P.D. Miller (eds.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God* (Nueva York 1976) 510-528; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame, Ind. - Londres 1977); una visión general de estos y otros autores en J.M. Sánchez Caro, *El canon del Antiguo Testamento*, art. cit., 435-454.

(«Frühkatholizismus»), introducida por Harnack a comienzos de siglo, se designan aquellos estados iniciales del sacramentalismo, de los ministerios jerárquicos, del dogma, que serían propios de un cristianismo católico y que supondrían una desviación de la pureza del cristianismo neotestamentario más cercano a Cristo (cf. más sobre esto en c. IV,I,1). En realidad, una actitud semejante es muy distinta de la anteriormente descrita, pues supone una selección dentro del canon neotestamentario, hecha en virtud de criterios siempre discutibles, e indirectamente un rechazo de parte del canon, lo cual no puede ser aceptado, pues supondría una mutilación del canon mismo[11].

Todo lo dicho nos lleva a señalar otra de las cuestiones que, en conexión con el carácter hermenéutico del canon, se discuten en la actualidad. Se trata del problema de la teología bíblica. Tras la que podríamos llamar época dorada de las teologías bíblicas, la última de las cuales es la *Teología del AT* de G. von Rad, se abre una crisis a la que no es ajena la investigación histórico-crítica de la Biblia. ¿Cómo hablar de *una* teología bíblica del AT o del NT, cuando descubrimos orientaciones teológicas tan divergentes en los distintos libros bíblicos e incluso dentro de un mismo libro? La cuestión de la unidad y diversidad de la Escritura está en la base de este problema. Precisamente uno de los caminos que se intentan hoy para responder a todo ello es la capacidad unificadora del canon bíblico, así como su virtualidad equilibradora de las distintas perspectivas de los libros bíblicos en un conjunto. En esta línea se sitúa la reciente *Teología del Antiguo Testamento en contexto canónico* de B.S. Childs. Aunque es pronto para juzgar de sus resultados, el camino emprendido merece la pena tenerse en cuenta y es una de las cuestiones más interesantes relacionadas con los problemas del canon[12].

[11] Cf. la bibliografía de nota 2 y, además, H.J. Schmitz, *Frühkatholizismus bei A. von Harnack, R. Sohn und E. Käsemann* (Düsseldorf 1977); H. Küng, *Der Frühkatholizismus im NT als Kontroverstheologisches Problem*, en NTK 175-204; íd., *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965) 154-176.

[12] Cf. H.J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchen 1970); J.D. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres 1977); P.D. Hanson, *The Diversity of Scriptures. A Theological Interpretation* (Filadelfia 1982), trad. francesa: *L'Écriture une et diverse* (París 1985); J.D. Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology* (Filadelfia 1979); H. Graf Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century* (Londres 1985); B.S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Londres 1985); plantea-

5. *Una cuestión de método*

Este es también el momento de añadir una palabra sobre el orden de los diversos tratados o temas en nuestro manual. Tradicionalmente se ha estudiado primero la inspiración bíblica (es decir, la cuestión sobre la naturaleza de la Escritura) para, luego, presentar cómo esta Escritura inspirada se concreta en la lista canónica de los libros bíblicos. El razonamiento es bastante lógico: los libros bíblicos son recibidos por la Iglesia como sagrados y canónicos «porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales han sido confiados a la Iglesia» (DV 11). Sin embargo, desde el punto de vista histórico, la cualidad estricta de la inspiración bíblica no ha sido decisiva a la hora de ser recibidos como sagrados y canónicos determinados libros del AT o NT en la comunidad judía o en la Iglesia. Bien es verdad que no se puede fácilmente separar en este largo proceso el aspecto de canonicidad y el de inspiración. De hecho, en nuestra exposición hemos aludido a esta cuestión al tratar del criterio espiritual del canon. Pero lo que sí queda claro en todo este largo camino es que el aspecto más externo de la Biblia es su canonicidad: el cristiano acoge en la Iglesia determinados libros como normativos. Sólo después se pregunta por la razón última de la normatividad de los libros. En este sentido, nos parece que es la reflexión sobre el canon la que conduce normalmente a una reflexión sobre la naturaleza de la Escritura, es decir, a la cuestión importantísima de la inspiración bíblica. Este ha sido el camino de la historia y éste es también el camino ordinario seguido por el creyente, quien primero recibe la Escritura en la Iglesia como libro normativo y reflexiona después sobre su naturaleza. Por esta razón, y aunque es naturalmente legítimo el orden inverso, nos ha parecido más conveniente situar primero la cuestión de la canonicidad y tratar después todo lo referente a la inspiración bíblica, si bien hemos antepuesto unas reflexiones que nos parecían previas y necesarias sobre la Palabra de Dios y la Escritura[13].

miento divulgador del problema en A. Paul, *La inspiración y el canon de las Escrituras* (Estella 1985) 59-61.

[13] Cf. V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio* (Brescia ^{5}1985) 80; A. Hoffman, *Inspiration, Normativeness, Canonicity*, art. cit., 447-469; T. Citrini, *Identità della Bibbia*, op. cit., 6; 105-10; L. Pacomio, *Sagrada Escritura*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I (Salamanca 1985) 213-215.

III. APUNTES PARA LA HISTORIA DE LA INVESTIGACION

A lo largo de la historia del canon y al tratar de determinadas cuestiones abiertas se ha ofrecido ya un panorama de los momentos más importantes de la investigación sobre el canon. Ahora se completa brevemente la historia de la investigación, centrándonos sobre todo en los últimos cuatro siglos.

1. El canon del Antiguo Testamento

a) Discusiones en el siglo XVI e hipótesis tradicional.

Las divergencias existentes entre partidarios del canon largo del AT, como Agustín, y partidarios del canon corto, como Jerónimo, se prolongaron sin grandes discusiones a lo largo del Medievo cristiano hasta las primeras sesiones del Concilio de Trento, según ya hemos visto. Los reformadores se alinean con Jerónimo y aceptan la Biblia hebrea, mientras que los católicos se atienen al uso general de la Iglesia avalado por Agustín. Así hacen los controversistas Juan Eck (1480-1543) y Juan Cochlaeus (1479-1552)[14]. Entre los humanistas, Erasmo se muestra ambiguo, mientras que el cardenal Cayetano (1469-1534) piensa que la canonicidad de algunos libros, los deuterocanónicos, carece de claridad. Sin embargo, será Ambrosio Catarino –quien, años más tarde, cuando ya no vivía Cayetano, combatió sus opiniones– el que tendrá más éxito. De todas maneras, el Concilio de Trento, tomando la lista del Concilio de Florencia, sancionará el canon largo en la Iglesia católica (c. II,I,4). Esto no se hizo sin discusiones, como lo muestra la memoria que compuso el general de los agustinos, Jerónimo Seripando, para discusión de los padres conciliares con el título «De libris Sacrae Scripturae». Por otro lado, Sixto de Siena, un judío convertido, luego franciscano y finalmente dominico, fijará la terminología entre los católicos con su libro *Bibliotheca Sancta* (1566), al distinguir entre libros protocanónicos, deuterocanónicos y apócrifos, explicando la historia y valoración de los distintos grupos. Tras el Concilio se desarrolla una etapa de duras controversias sobre la cuestión; especial interés tuvieron las discusiones entre Roberto Belarmino y Martin Chemnitz sobre los libros deuterocanónicos[15]. Por lo demás, tanto por parte de los católicos como de los protestantes se aceptaba la hipótesis propuesta por Elías Levita, según el cual el canon del AT había sido fijado por Esdras y los hombres de la Gran Asamblea, los cuales habrían recibido los libros en una tradición ininterrumpida desde Moisés a través de los profetas. La

[14] Cf. G. Bedouelle, *Le canon de l'AT dans la perspective du Concile de Trente*, en *Le canon de l'Ancien Testament*, op. cit., 253-260.

[15] Cf. P. Fraenkel, *Le débat entre Martin Chemnitz et Robert Bellarmin sur les livres deutérocanoniques et la place du Siracide*, en *Le canon de l'Ancien Testament*, op. cit., 283-312.

discusión se centraba, pues, solamente en la lista de libros canónicos, no en el modo como habían llegado hasta nosotros.

b) Nuevo consenso en el siglo XIX.

Dos nuevos elementos acabaron con la opinión sostenida tradicionalmente sobre la historia del canon del AT: el avance de los estudios críticos aplicados a la Biblia, que mostró la compleja historia del AT y concretamente del Pentateuco, y el juicio negativo sobre la historicidad de la Gran Asamblea a partir del trabajo de A. Kuenen[16]. Se abre entonces camino una hipótesis sobre el origen del canon, más apoyada en la crítica histórica y literaria, que tuvo amplia acogida con diversas variantes entre protestantes y católicos. Según ella, Esdras habría coleccionado ya el Pentateuco o un conjunto de escritos muy cercanos a él, en todo caso con fuerza normativa. Hacia el s. III a.C., época previsible del cisma samaritano y del comienzo de la traducción de los LXX, se habría aceptado como normativo el conjunto Ley-Profetas. El último escrito aceptado como canónico por los judíos habría sido Dn, hacia el 165 a.C. Y en torno al 90 d.C. los rabinos fariseos habrían fijado el canon de la Biblia en Yabné o Yamnia. Por su parte, los cristianos habrían heredado el canon más amplio de los judíos alejandrinos con la traducción de los LXX, mientras que en el s. IV Jerónimo habría vuelto a la «veritas hebraica», impulsando a muchos con su autoridad a aceptar el canon corto hebreo, de donde las divergencias posteriores. Esta hipótesis es la que reflejan las introducciones protestantes al AT más extendidas en el momento, p.ej. la de W.R. Smith (^{2}1892) y C.H. Cornill (1891), así como la historia del canon del AT de H.E. Ryle (1892. Entre los católicos, ésta es la presentación de la historia del canon de S.M. Zarb y de los manuales habituales casi hasta nuestro tiempo[17]). En relación con la Iglesia oriental, la situación en este momento, y aún hoy, depende en gran parte de la tradición recibida, que es el canon largo de los LXX. Pero, al entrar en contacto con Iglesias protestantes, algunas como la Iglesia ortodoxa rusa se inclinaron por el canon hebreo. Esta cuestión es una de las que entran en el elenco de temas por decidir en el futuro Sínodo Panortodoxo[18].

[16] Cf. A. Kuenen, *Über die Männer der grossen Synagoge*, en *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft von Dr. Abraham Kuenen* (Friburgo Br. 1894) 125-169.

[17] Cf. H.E. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (Londres ^{2}1909); S.M. Zarb, *De Historia Canonis utriusque Testamenti* (Roma 1934); entre los manuales modernos anteriores al Concilio Vaticano II cf. *Institutiones Biblicae* (Roma 1951) 125-126; A. Robert / A. Feuillet (eds.), *Introducción a la Biblia* I (Barcelona ^{3}1970) 65ss; *Manual Bíblico* I (Madrid 1966) 186-187; G.M. Perrella / L. Vagaggini, *Introducción General* (Bilbao 1968) 122ss.

[18] Cf. las obras de M. Jugie y E. Oikonomos en c. II, nota 6. Sobre el tema en el futuro Sínodo Panortodoxo cf. *Towards the Great Council* (Londres 1972) 3ss.

c) La actual investigación histórica.

Este consenso generalizado comienza a quebrarse sobre todo a partir de los resultados de las recientes investigaciones históricas. Así, J.D. Purvis y R.J. Coggins vuelven a suscitar dudas acerca de la correcta datación del cisma samaritano[19]. Tras los estudios de Lewis y Leiman, el famoso sínodo de Yabné ya no puede considerarse un sínodo, y ciertamente en él no se discutió el estatuto canónico de la Biblia hebrea[20]. La triple división de la Biblia judía en Ley, Profetas y Escritos se ha descubierto que es posterior a la formación del canon[21]. Además los documentos sobre la Biblia hebrea del s. I d.C. no permiten asegurar que el contenido del canon hebreo actual sea el original[22], y se ha visto que no es tan fácil interpretar los testimonios rabínicos a que se alude comúnmente[23]. Finalmente, A.C. Sundberg ha mostrado que jamás existió un canon judío alejandrino diferente del palestino y reflejado en los LXX[24], y los documentos de Qumrán no han aclarado gran cosa en este punto[25].

La situación actual de la investigación histórica, que hemos tratado de reflejar en nuestro manual, se puede encontrar expuesta ampliamente en el volumen reciente sobre el canon del AT dirigido por Kästli y Wermelinger, así como en la reciente obra del teólogo e historiador anglicano R. Beckwith, quien sin embargo, y a pesar del exhaustivo estudio de los datos históricos, condiciona toda su investigación a la tesis teológica de que el canon hebreo fue el aceptado por Jesús y, por consiguiente, es el auténtico[26].

d) Nuevas líneas de investigación.

Los estudios modernos sobre el canon del AT se han orientado en estos últimos años en una línea más diversificada y pertenecen a las cuestiones

[19] Cf. las obras de estos autores en c. III, nota 1.

[20] Cf. las obras de estos autores en c. III, nota 1.

[21] Cf. las obras de Hölscher, Katz y Lebram en c. III, nota 1.

[22] Cf. la bibliografía de c. III, nota 1, especialmente los trabajos de Katz y Audet; también A.C. Sundberg, *The Old Testament: a Christian Canon;* CBQ 30 (1968) 143-155 = *Canon and Masorah,* op. cit., 99-112; en contra de esta opinión, R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Londres 1985) 164-166.

[23] Véanse los cambios progresivos de interpretación en los trabajos de G.F. Moore, L. Ginzberg, S. Zeitlin, J. Bloch, M. Haran y J.P. Lewis, en *Canon and Masorah,* op. cit., 114ss, así como los datos de S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture,* op. cit.

[24] Cf. los trabajos de A.C. Sundberg y D. Barthélemy en c. III, notas 4 y 2 respetivamente.

[25] Junto a las obras de A.C. Sundberg y S.Z. Leiman citadas, cf. el trabajo de J.A. Sanders, *Cave 11 Surprises and the Question of the Canon,* cit. en c. III, nota 1; en contra, I.H. Eybers, *Some Light on the Canon of the Qumran Sect,* en *Canon and Masorah,* op. cit., 23-36.

[26] Cf. las obras de estos autores en c. III, notas 1 y 4.

abiertas que ya hemos comentado. Así, las cuestiones sobre canon y hermenéutica, canon y teología bíblica, canon y texto canónico, etc. (cf. c. IV, II). Quizá uno de los campos abiertos más interesantes sea el de intentar una historia literaria del canon en el interior de la misma Biblia. Ya abrió el camino G.E. Wright, que abordaba en 1963 la fundamentación del canon del AT desde la pespectiva de la historia de la fe y la religión de Israel[27]. También desde la historia, pero insistiendo en el papel preponderante que han tenido en la elaboración del canon determinados grupos político-religiosos, estudia la cuestión Morton Smith[28]. Desde otros puntos de vista han ofrecido su visión propia autores, todos ellos protestantes, como Freedman, Kline y Blenkinsopp[29]. Algunos datos interesantes también en el autor católico Lemaire[30]. Los intentos más importantes, a los que ya hemos aludido, son sin embargo los de Sanders y Childs. Y no debemos olvidar el lúcido análisis sobre el decreto del Concilio de Trento hecho por el teólogo católico barcelonés J.M. Rovira[31].

2. *El canon del Nuevo Testamento*

a) Las discusiones del siglo XVI.

También con respecto al NT la Edad Media representa un tiempo de amplia aceptación del canon completo. Sólo en el Renacimiento surgen algunos problemas. Quienes se permiten cierta crítica a la postura ampliamente aceptada son también Erasmo, que discutía por razones internas el origen apostólico de algunos libros del NT, y sobre todo Cayetano, según el cual Heb, Sant, Jds, 2 y 3 Jn, al no ser de origen apostólico, tenían una autoridad menor que el resto de los libros. Por otro lado, los reformadores critican también el canon tradicional. Lutero lo hacía apoyado sobre todo en razones teológicas (cf. c. IV,I,1), mientras que Zwinglio, Calvino, Karlstadt y Ecolampadio apoyaban su crítica más bien en razones históricas.

[27] Cf. el trabajo de J. Mays en nota 10.

[28] Cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (Nueva York-Londres 1971).

[29] Cf. el trabajo principal de J. Blenkinsopp en nota 10; D.N. Freedman, *The Law and the Prophets:* VTS 9 (1962) 250-262 = *Canon and Masorah,* op. cit., 5-22; M.G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids 1972); una antología de autores americanos de tradición protestante sobre este tema, en D.K. McKim (ed.), *The Authoritative Word. Essays on the Nature of Scripture* (Grand Rapids 1983); interesan sobre todo los trabajos de P.J. Achtemeier, R.M. Grant, F.F. Bruce, H.N. Ridderbos, J.B. Rogers y la bibliografía final; cf. también, en línea crítica, poco constructiva y especialmente contra B.S. Childs, J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Oxford 1983).

[30] Cf. A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele Antico* (Brescia 1981); sobre estos últimos desarrollos cf. mi trabajo *El canon del Antiguo Testamento,* art. cit., 441-447.

[31] Cf. la obra de Rovira en c. II, nota 7.

Trento, como ya sabemos, definió la canonicidad de los 27 escritos neotestamentarios[32].

b) La investigación protestante hasta mediados del siglo XX

En el ámbito protestante, si bien se mantuvo siempre cierta controversia sobre el valor de los deuterocanónicos, tras la discusión con algunos grupos de tendencia racionalista, como los socinianos, se sostuvo hasta bien entrado el s. XVIII la presentación del canon del NT como la colección de escritos apostólicos compuesta bajo la inspiración del Espíritu Santo, reconocidos unánimemente por la Iglesia como dotados de autoridad. Fue la obra de J. S. Semler, en 1775, la que cambió la situación[33]. Según este autor, el canon bíblico (AT y NT) era simplemente una lista de libros que había llegado a formarse por razones puramente históricas, mientras que los demás elementos a él atribuidos, autoridad, inspiración, verdad, no eran más que una pura construcción teológica. Esta intervención, radical y en cierto modo destructiva, tuvo sin embargo la virtud de orientar los estudios sobre el canon históricamente. Por otra parte, la aplicación de la nueva crítica literaria al NT hizo que cada escrito se estudiase en su contexto histórico, superándose la tendencia a estudiar los libros neotestamentarios sincrónicamente en el ámbito del canon, el cual se consideró como algo artificial y creado por la tradición eclesiástica posterior. En esta orientación, iniciada por Schleiermacher, destaca la obra de F. C. Baur, presentada orgánicamente por su discípulo A. Hilgenfeld. Frente a este planteamiento crítico, y en defensa de una visión más tradicional del canon, nace la clásica historia del canon del NT del británico B. F. Westcott (1855)[34].

En 1890 se publica otra historia clásica del canon, la del historiador y biblista alemán T. Zahn. En ella llega a la conclusión de que la mayor parte de los libros del NT eran reconocidos como canónicos hacia el 150. Frente a esta actitud, considerada como conservadora, los nuevos trabajos de Leipoldt, Harnack y Knox, ya entrado este siglo, seguían sosteniendo que el canon era producto de las tensiones y luchas eclesiales de los dos primeros siglos de la Iglesia. Harnack y Knox, sobre todo, daban una gran

[32] Cf. A. Wikenhauser / J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) 107-112; I. Lonning, *Kanon im Kanon*, op. cit., 50-159.

[33] Cf. H. Strathmann, *Die Krisis des Kanons der Kirche. Joh. Gerhards und Joh. Sal. Semlers Erbe*, en NTK 41-61; las páginas esenciales de Semler pueden consultarse cómodamente en H. Scheible, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons* (Gütersloh 1967).

[34] Cf. F. Schleiermacher, *Einleitung ins Neue Testament*, en *Sämtliche Werke* VIII (Berlín 1845); F. C. Baur, *Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft*: ThJb 9 (1850) 463-556; 10 (1851) 70-94, 222-253, 292-329; A. Hilgenfeld, *Der kanon und die Kritik des Neuen Testament* (Halle 1863); B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (Londres 1855).

importancia a Marcion y a la reaccion «catolica» contra el y contra los montanistas La introduccion al NT de Julicher extendio las conclusiones de estos estudios a amplios circulos en el mundo protestante[35]

Pero, en esta misma epoca, dos nuevas corrientes de investigacion iban a influir dentro del mundo protestante en la valoracion del canon En primer lugar, la corriente nacida de la escuela de la Historia de las Religiones, con A Eichhorn, G Kruger y W Wrede, consideraba toda la cuestion del canon como una construccion dogmatica artificial, que nada tenia que ver con el autentico estudio cientifico de la literatura neotestamentaria, a la que habria que aplicar los mismos metodos y criterios que a cualquier otra literatura religiosa helenista En segundo lugar, la aplicacion a fondo de los metodos historico-criticos al NT, realizada sobre todo por M Dibelius y R Bultmann, llevo a considerar la creacion del canon como un signo de la intervencion de la Iglesia en la Escritura, como una señal de «protocatolicismo» Si se queria conocer a fondo lo que dicen los escritos neotestamentarios, era necesario someterlos a los analisis historico-criticos y prescindir del canon La consecuencia de estas dos corrientes de investigacion para el canon fue su practica ignorancia a la hora de hacer exegesis neotestamentaria, actitud que ha persistido en gran parte hasta hoy y que no ha dejado de influir tambien en bastantes trabajos exegeticos de origen catolico[36]

c) La investigacion catolica hasta el siglo XX

Entre los catolicos de finales de siglo pasado y comienzos de este, el movimiento investigador es menos vivo, pues se siente menos la necesidad de justificar y fundamentar el canon Generalmente se parte del decreto de Trento, reafirmado por el Vaticano I, y se intenta justificarlo a partir del estudio de los testimonios patristicos Casi siempre se usa un tono apologetico, y raras veces se insertan estos documentos en su contexto historico y teologico completo Es significativa la tonica del largo trabajo de F Vigouroux en el DB (1899), ejemplo de tratamiento apologetico serio en la linea dicha La bibliografia que aduce es reveladora en la larga lista

[35] Cf T Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 vols (Erlangen 1888 1890), cf tambien RE V (^{3}1898) 261-274, J Leipoldt, *Geschichte des ntl Kanons*, 2 vols (Leipzig 1907-1908), A von Harnack, *Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schopfung* (Leipzig 1914), id , *Marcion Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig ^{2}1924), J Knox, *Marcion and the New Testament An Essay in the Early History of the Canon* (Chicago 1942), A Julicher / E Fascher, *Einleitung in das Neue Testament* (Tubinga ^{3}1931, original de 1894)

[36] Sobre el protocatolicismo, cf nota 11, ademas V Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios* op cit 213-223, acerca de la poca importancia otorgada al canon en la exegesis actual, cf B S Childs, *Introduction to the Old Testament*, op cit , 40-41, J A Sanders *Biblical Criticism and the Bible as Canon*, en *From Sacred Story to Sacred Text*, op cit 75-86, H Frei *Eclipse of Biblical Narrative A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven 1974)

apenas si hay títulos católicos de relieve, salvo la historia del canon de Loisy (1890-1891). El resto de libros citados son de confesión protestante. Treinta años después, H. Höpfl en el DBS, suponiendo como válido el trabajo histórico anterior, se orienta sobre todo a buscar los criterios de canonicidad, que prácticamente se identifican con criterios de inspiración, y a discutir con autores protestantes sobre sus propios criterios. Su lenguaje, teológicamente correcto y de cuño neoescolástico, no podía sin embargo favorecer un diálogo con las preocupaciones que por esos años afectaban al mundo protestante. La bibliografía católica aducida se centra, toda ella, en estudios monográficos sobre documentos o situaciones concretas en Iglesias históricas antiguas. Sobresale el trabajo de M. Jugie acerca del canon en las Iglesias orientales[37].

En 1931, M.J. Lagrange publica su historia del canon en los primeros siglos de la Iglesia, obra escrita con rigor y con mentalidad más abierta, pero siempre en la línea «documentalista» ya descrita[38]. El resumen de la situación y los planteamientos de la investigación católica en este momento pueden verse hojeando alguno de los manuales de Introducción a la S. Escritura del tiempo, como los de Höpfl, Simón-Prado o Fernández. Una buena síntesis de esas actitudes la ofrece G. Mangenot en el artículo del DTC. Se acepta la hipótesis clásica, común a católicos y a protestantes de orientación conservadora, sobre los orígenes del canon. Respecto al NT se presenta con claridad lo que es opinión común en ese momento: hay un período de formación y concentración de los libros canónicos que dura hasta el 220 *ca.*, un segundo período de discusiones sobre los deuterocanónicos, que se hace llegar hasta los siglos IV y V, y luego la plena posesión del canon neotestamentario hasta Trento y nuestros días. Es la opinión que reflejarán, con matices, los manuales hasta prácticamente el Concilio Vaticano II[39].

d) Líneas de la investigación actual.

Cuando parecía que el problema del canon estaba ya superado, ha surgido otra vez la discusión con nuevos e interesantes estudios. Como siempre, pues la cuestión es vital en su ámbito, predominan los estudios de origen protestante. Así, desde el punto de vista histórico, H. von Campenhausen (1968) ha vuelto a rehacer con rigor la historia del canon. Y, si bien acentúa de manera decisiva la influencia de Marción y Montano en este proceso, siguiendo la línea de Harnack, su gran aportación consiste

[37] Cf. F. Vigouroux, *Canon des Écritures*, en DB II, 1 (^{3}1926, original de 1899) 134-183; H. Höpfl, *Canonicité*, en DBS I (1928) 1.022-1.043; la obra de M. Jugie en c. II, nota 6.

[38] La obra de Lagrange véase en c. III, nota 6. Habría que añadir la traducción al italiano de la obra de S. Zarb, *Il canone biblico* (Roma 1937).

[39] Cf. E. Mangenot, *Canon des livres saints*, en DTC II, 2 (1932) 1.550-1.605; para los manuales del tiempo, cf. los ejemplos de nota 17.

en habernos hecho ver que el proceso canónico se puede percibir ya en los escritos mismos del NT y no es una cuestión añadida por la «primitiva Iglesia católica»[40]. W.G. Kümmel trata de mostrar que el canon del NT surge como necesidad de preservar mediante escritos la tradición oral de las primeras generaciones. R.M. Grant habla de un «canon emergente», como extensión de los escritos del AT aceptados por los cristianos, en el cual la Iglesia reconoceria la tradición auténtica que viene de Cristo. C.D. Moule intenta describir los motivos teológicos y disciplinarios que llevaron a la «creación» del canon neotestamentario, situándolos en su contexto histórico y en el más amplio del nacimiento del NT. W.R. Farmer considera decisivo en la formación del canon el hecho de las persecuciones contra los cristianos y la declaración posterior del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano[41].

En cuanto a los aspectos teológicos, algunas de las intervenciones más interesantes han sido recogidas por E. Käsemann en un volumen sobre el canon del NT. En parte ya nos hemos hecho eco de ellas en c. I,I,1. Las cuestiones que aborda la teología protestante en este y otros estudios son muy variadas: cómo explicar la gran variedad de perspectivas teológicas contenidas en el canon (Käsemann, Dunn, Hanson), si se debe hablar de niveles de autoridad canónica (Käsemann), si el canon es simplemente un retazo de «tradición congelada», que sirva sólo para conocer cómo se entendía entonces la autoridad (Best), si es una afirmación de la ortodoxia frente a la herejía vencida sin otras razones históricas y teológicas que la legitimen (Bauer, Koester, Dunn), etc.[42]. Mención aparte merece el esfuerzo de B.S. Childs, paralelo al realizado con el AT, sobre cómo la conciencia de un canon y sus mismos principios aparecen ya en los escritos del NT, así como sobre la importancia hermenéutica de la forma final del canon a la hora de comprender e interpretar los escritos neotestamentarios[43].

A partir de los años sesenta encontramos también estudios valiosos por parte de los biblistas y teólogos católicos. Así, la reflexión sobre el protocatolicismo de H. Küng (cf. c. IV,II,4) y el buen estudio sobre *Tradición, Escritura e Iglesia* de Lengsfeld, que recoge otras aportaciones de gran valor sobre el tema[44]. N. Appel ha hecho un intento serio de aproxi-

[40] Las obras de Campenhausen, cf. en c. III, nota 6; para el conjunto de discusiones en este período, cf. mi trabajo *El canon del Nuevo Testamento*, art. cit. 309ss.

[41] Cf. W.G. Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons*, en NTK 62-97; R.M. Grant, *The Formation of the New Testament* (Nueva York 1965); C.F.D. Moule, *The Birth of the New Testament* (Londres ³1981) 235ss; W.R. Farmer / D.M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (Nueva York 1983).

[42] Cf. la bibliografía en c. IV, nota 2.

[43] Cf. B.S. Childs, *The New Testament as Canon*, op. cit.

[44] Cf. la bibliografía en c. IV, nota 1.

mación a los problemas de la teología protestante sobre el canon, cosa que hace también T. Citrini y ha presentado en síntesis excelente V. Mannucci en su manual. I. Frank ha estudiado los clásicos testimonios de la Iglesia de los dos primeros siglos sobre el canon, integrándolos en su contexto histórico-teológico propio. Y K.H. Ohlig ha propuesto un intento de recuperar teológicamente los criterios de canonicidad desde un estudio histórico riguroso y con buenas aportaciones ecuménicas[45]. Por otro lado, desde la historia y la teología del canon son también de interés los estudios de D.M. Farkasfalvy y R.E. Brown[46]. Y, entre los manuales, ofrece una síntesis histórica aceptable y documentada, dentro de su sencillez, el renovado de Wikenhauser-Schmid; tiene un planteamiento correcto y bastantes datos el del *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, de J.C. Turro y R.E. Brown, y presenta una exposición sintética y actualizada el de V. Mannucci.

IV. BIBLIOGRAFIA COMENTADA

No es necesario señalar una bibliografía con detalle, pues ya ha sido citada a lo largo del estudio. Baste indicar alguna obra que pueda completar la visión que aquí hemos planteado. Sobre historia del canon del AT, desgraciadamente, no contamos con ninguna en nuestra lengua. Para una visión actualizada convendría ver el volumen colectivo *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Ginebra 1984) de la editorial Labor et Fides. Concretamente, la síntesis de D. Barthélemy es de una sabiduría y de un equilibrio poco común. Pero todos los trabajos merecen leerse.

Sobre historia del canon del NT es bastante equilibrado y lleno de interés el volumen de H.Y. Gamble, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning* (Filadelfia, PA 1985). Pertenece a la serie «Guides to Biblical Scholarship» de la Fortress Press, y sus poco más de 90 páginas son quizá la mejor síntesis existente en este momento. Para la cuestión teológica, aconsejaría los trabajos citados de Lengsfeld y el capítulo sobre la problemática protestante acerca del canon del manual de V. Mannucci. Sobre la interpretación del decreto del Concilio de Trento lo mejor en nuestra lengua son las páginas que a él dedica J.M. Rovira, también citadas.

[45] Cf. la bibliografía en c. IV, notas 2 y 5; desde una perspectiva protestante, cf. H.J. Kühne, *Schriftautorität und Kirche. Eine Kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie* (Gotinga 1980).

[46] Cf. nota 41; *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 49-98; R.E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (Nueva York 1981).

V. ACTIVIDADES

Sugiero hacer, con ayuda del profesor, un análisis histórico-teológico del fragmento muratoriano. Su texto latino con traducción puede encontrarse en J. Díaz, *Enquiridion Bíblico Bilingüe* (Segovia, AFEBE 1954) y en S. Muñoz Iglesias, *Doctrina Pontificia*, I. *Documentos bíblicos* (Madrid, BAC 1955), donde se encontrarán además breves introducciones y notas. Para la datación puede verse J. Campos en «Helmantica» 2 (1960) 486-496 y E. Ferguson en «Studia Patristica» 18 (1982) 677-683. He aquí una serie de cuestiones que se pueden trabajar en este documento: reconstruir la lista de libros canónicos y no canónicos, atendiendo a las distintas valoraciones que se dan a cada libro; analizar la clasificación que se hace de los libros; inventariar y valorar las distintas motivaciones históricas y teológicas que se dan para aceptar o rechazar como canónicos los distintos libros; hacer una lista de criterios canónicos usados y tratar de descubrir si, como hemos dicho, se pueden reducir a un criterio amplio de canonicidad; buscar una razón que explique el interés de la lista por conectar a Marcos y Lucas con un apóstol; por qué se cuenta y qué sentido histórico y teológico tiene el sorprendente relato de la composición del evangelio según Juan; qué importancia teológica tiene el reducir las cartas de Pablo al número siete y cómo esto se conjuga con la lista canónica de las cartas paulinas; cómo se justifica que puedan ser acogidas las cartas pastorales en el canon, a pesar de estar dirigidas a personas y no a Iglesias. Trazar como resumen una breve panorámica de la situación del canon neotestamentario en la Iglesia de la época de este documento.

Parte tercera
LA INSPIRACION BIBLICA

por

A. M. Artola

Capítulo V
LA BIBLIA COMO LIBRO DE FE

Al estudiar la fundamentación del canon de las Escrituras, decíamos que la razón última por la cual la Iglesia las ha aceptado como norma de su fe y de su vida es que ha descubierto en ellas la presencia y la autoridad del Espíritu de Jesucristo y, en consecuencia, sus autores deben ser hombres proféticos e inspirados (c. IV,I,4d). Surge así la cuestión de la inspiración de la Sagrada Escritura, que manifiesta su origen divino y humano a la vez. El hecho de la inspiración es una verdad de fe en la Iglesia; su posible y adecuada explicación es una tarea propia de la teología, que debe mostrar cómo nuestra fe es razonable y coherente.

Esta cuestión plantea numerosas preguntas: ¿qué es en realidad la inspiración bíblica?; ¿cómo puede una obra ser plenamente de dos autores?; ¿cómo es posible una colaboración real entre Dios y el ser humano para producir una obra escrita?; ¿cómo afecta este hecho a esa misma obra? Esta es sustancialmente la cuestión planteada. Para su tratamiento podemos emplear un doble método, según que consideremos la Biblia como un libro entre los demás libros o como el libro por excelencia que funda la fe de la Iglesia.

En el primer caso puede intentarse una consideración neutra acerca de lo que la Sagrada Escritura da a entender de sí misma mediante la lectura de su contenido. Eso es lo que se intenta en el presente capítulo. Pero no basta esta consideración. La Biblia es un libro normativo de nuestra fe y nuestra vida, nacido como hemos visto en medio de una comunidad confesante. De aquí que interroguemos también a esta comunidad, la Iglesia, sobre lo que ella piensa acerca del ser de su libro, como hacemos en el c. VI, «El dogma de la inspiración». El teólogo, sin embargo, no puede detenerse aquí, sino que debe intentar una penetración y asimi-

lación racional de las verdades de fe; de aquí que nos preguntemos a continuación sobre la naturaleza de la inspiración (c. VII), intentando una explicación razonable del misterio de fe. Finalmente, concluiremos nuestro estudio presentando algunas cuestiones abiertas a ulterior investigación, así como las grandes líneas de la historia de la teología de la inspiración (c. VIII). De este modo nos adentramos en el mismo ser de la Sagrada Escritura y ponemos las bases para estudiar una de sus propiedades más relevantes, como es la verdad de la Escritura (c. IX), y para elaborar una auténtica interpretación cristiana de la Biblia (parte cuarta de nuestro estudio).

En este capítulo se inicia la exposición conforme al primer método señalado. Se trata de preguntar a la Biblia qué dice de sí misma. Esto puede llevarse a cabo recopilando los textos en que ella habla explícitamente de su propia naturaleza. De hecho, así se hace en no pocos estudios y manuales. Nosotros, sin embargo, vamos a intentar un método de acercamiento lingüístico. «Dado que la Biblia es un libro entre otros, puede ser estudiada de la misma manera que otros libros. Ello significa que la Biblia puede ser objeto de crítica literaria y análisis literario. Y es precisamente este estudio el que nos procura una idea de cómo se formó históricamente la Biblia y nos la muestra como el libro del Pueblo de Dios»[1]. Así pues, como obra literaria, la Biblia se nos presenta en la autonomía propia de la *cosa escrita*, que está ahí y puede ser estudiada independientemente del autor y de los destinatarios. El análisis de su estructura nos revela un género literario concreto: es un libro sagrado. Y el estudio de su génesis, mediante el recurso a la historia de las tradiciones y de su redacción, pone de manifiesto su origen como libro de fe, surgido en el seno de una comunidad confesante[2].

[1] B. van Iersel, *El libro del pueblo de Dios:* «Concilium» 10 (1965) 35; para un estudio mediante los testimonios bíblicos explícitos, cf. J.M. Vosté, *Inspiratio biblica iuxta testimonium ipsius S. Scripturae et definitiones Ecclesiae:* «Angelicum» (1926) 23-45; M.R. Austin, *How Biblical is the Inspiration of Scripture:* ExpTim 93 (1981) 75-79.

[2] Generalmente, esta cuestión aparece en las Introducciones Generales bajo el epígrafe «existencia de la inspiración»; cf. *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 9-23; P. Grelot, *La Biblia Palabra de Dios*, 29-49; Höpfl / Leloir, 23-37; *Il Messaggio della salvezza*, 10-40; *Mysterium Salutis* I, 386-396; *Manual Bíblico* I, 31-6; Perrella / Prado, 28-34; Perrella / Vagaggini, 29-49; J. Prado, 12-15; R. Rábanos, 23-36; J.

«Estrictamente hablando, no hay una línea precisa o siquiera pasablemente clara que separe la transmisión oral y la transmisión escrita de los documentos»[3]. Por tanto, la interrogación a la Biblia sobre su origen no se ha de restringir excesivamente a la fijación escrita de la Palabra de Dios. Se ha de preferir más bien la etapa inmediatamente precedente, es decir, la formación de las primitivas unidades literarias plasmadas ya en determinados géneros literarios, incluso antes de la escritura, pero partiendo de los datos que la misma Escritura suministra.

1. El evento fundante

a) El evento y su revelación.

Con una gran probabilidad se puede afirmar que las unidades primeras de nuestra Escritura actual responden a expresiones de fe relacionadas con el evento fundante del éxodo. Las más elementales fórmulas históricas referentes a la liberación egipcia, tales como «Yahvé hizo subir a Israel de Egipto» o «Yahvé sacó a Israel de Egipto», no sólo atestiguan la formación del pueblo de Dios, sino también el momento embrional de su texto sagrado, que es la Biblia[4].

Son fórmulas antiquísimas y muy repetidas de un contenido por demás significativo[5]. Ante todo contienen un sentido de reve-

Salguero, 63-71; Tuya / Salguero I, 8-80. Nuevos planteamientos en L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada* (Madrid ³1986) 85-108; A. Marangon, *La Bibbia parla di sè,* en C.M. Martini / L. Pacomio (eds.), *I libri di Dio. Introduzione Generale alla Sacra Scrittura* (Turín 1975) 12-44. Para los aspectos lingüísticos, cf. P. Sonnet, *La parole consacrée. Théorie des actes du langage. Linguistique de l'énonciation et parole de foi* (Lovaina Nueva 1984); J. Ladrière, *L'articulation du sens,* 2 vols. (París 1984) especialmente I, 91-138 y 161-190.

3 W.F. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander 1959) 58.

4 Fue G. von Rad el que empezó a llamar la atención sobre la primordialidad de las confesiones de fe como credos históricos en la formación de las tradiciones israelitas; cf. *El problema morfogenético del Hexateuco,* en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976) 11-80; original de 1938. La antigüedad de Dt 26,5-9 ha sido refutada; cf. N. Lohfink, *Zum «kleinen geschichtlichen Credo» Dtn 26,5-9:* «Theologie und Philosophie» 46 (1971) 19-39; por esto, al referirnos a las unidades más arcaicas, prescindimos de los «credos» y preferimos partir de estratos literarios de antigüedad más segura.

5 Esta fórmula se cita 124 veces en dos redacciones distintas: «Yahvé hizo subir a Israel de Egipto» y «Yahvé sacó a Israel de Egipto». La primera es la

lación. Este aspecto aparece con claridad en el estilo directo *yo-tú* en que Yahvé interpela al pueblo: «*Yo* soy yahvé, que *te* saqué de Egipto»[6]. La palabra divina revela el sentido profundo del éxodo. No fue un episodio del curso normal de la historia, sino una intervención de Yahvé en favor de su pueblo. En segundo lugar, la fórmula tiene un inequívoco sentido de proclamación kerigmática cuando aparece en boca de un profeta que rememora el evento precedido de expresiones como «así dice Yahvé»[7] o de juramento como «¡por la vida de Yahvé!»[8]. La presencia del mediador aparece en variantes como «con mano fuerte te sacó Yahvé de Egipto»[9]. Por fin, la fórmula tiene un valor de confesión de fe cuando se recita en contextos cúlticos[10]. Notemos que un aspecto común a los tres sentidos es la dimensión social de la fórmula «¡Israel! Yo soy Yahvé, que te saqué de Egipto»[11].

Las tres dimensiones pertenecen a un único momento de fe que se puede desglosar en los siguientes tiempos: en el origen está el evento histórico cuya dimensión salvífica manifiesta la *revelación;* en segundo lugar viene su *proclamación kerigmática;* cierra el ciclo la *confesión colectiva de fe.* La triple dimensión de *revelación, proclamación y confesión* hace de estas fórmulas arcaicas unidades primordiales de una auténtica palabra de fe, pero no de cualquier rango, sino de formas primarias de lenguaje religioso[12].

más antigua. Aparece en el AT 41 veces. Es anterior a las fuentes J y E, y se vincula a los santuarios del Norte. La segunda se menciona 83 veces. Es posterior a la precedente y sólo desde los profetas del Norte Oseas, Amós y Jeremías aparece como sinónimo de la anterior (Cf. J. Wijngaards, *A twofold approach to the Exodus:* VT 15 (1965) 91-102; P. Humbert, *Dieu fait sortir. Hiphil de yasa' avec Dieu comme sujet:* TZBas 18 (1962) 357-361; 433-436.

[6] El estilo *yo-tú* aparece 17 veces en la fórmula «subir» y 35 veces en la forma «sacar»; cf. Wijngaards, *art. cit.*, 92 y 98. Sobre el sentido de revelación que la fórmula implica, cf. W. Zimmerli, *Manual de Teología del AT* (Madrid 1987) 15-62.

[7] Jue 6,8; 1 Sm 10,18; Am 2,10; Sal 81,11.

[8] Jr 16,14; 23,7-8.

[9] Dt 5,15; 7,19; 9,29; 11,2; Sal 136,12.

[10] Ex 32,4; 1 Re 12,28; Neh 9,18.

[11] «Yahvé nuestro Dios es el que nos hizo subir a nosotros y a nuestros padres de Egipto» (Jos 24,17); «Yo os hice subir a vosotros del país de Egipto» (Am 2, 10); «Cuando yo saqué a vuestros padres de Egipto» (Jr 7,22).

[12] Cf. L. Ladrière, *Le discours théologique et le symbole,* en *L'Articulation du sens,* op. cit. II, 169. Este lenguaje primero es llamado también *directo y originario;* cf. P. Sonnet, *La parole consacrée,* 87-88; P. Ricoeur, *La philosophie et la spécificité du langage religieux:* RHPhR 55 (1975) 15. Se distingue de la reflexión, que es secundaria y derivada en relación con el momento original del lenguaje religioso.

El análisis de estos primeros núcleos literarios de la Biblia revela aspectos esenciales de lo que será en su día el pleno despliegue de esas unidades. Se trata de expresiones de fe colectivas en respuesta a un evento salvador en que Dios se revela.

b) La palabra del pacto y de la ley.

Además de las formas elementales de lenguaje de fe ya señaladas, en el AT hay otras que ocupan un rango de primer orden en la religión israelita. Son las palabras de la *alianza* y de la *ley*. En la religión histórica de Israel, la revelación del éxodo culmina en el pacto. De ahí su condición de unidad literaria diferente y complementaria de la mera confesión.

La liberación del éxodo incluye el paso al señorío absoluto de Yahvé, que se ha adquirido un pueblo. La fórmula «Yo soy Yahvé, que te saqué de Egipto» significa la justificación de las exigencias del liberador sobre su pueblo. Estas exigencias reciben inmediatamente la forma de unos preceptos que deberá cumplir Israel. La confesión de fe se convierte así en prólogo histórico que da sentido al pacto de vasallaje entre Yahvé y su pueblo[13].

Del mismo modo que la revelación histórica provoca la confesión de fe, la revelación del querer de Dios lleva a la aceptación obediente de su ley: «Nosotros serviremos a Yahvé»[14]. Esta respuesta obediente encuentra su primera expresión en la forma primordial del conjunto legal del AT: el mandamiento primero, que excluye de la religión sinaítica otros dioses junto a Yahvé[15].

Así pues, la palabra de ley y la fórmula de la alianza forman, con la confesión de fe, una realidad perteneciente a un mismo orden de lenguaje de fe.

c) Efectividad de las palabras fundantes.

Las palabras originarias de Israel tienen también su efectividad propia: realizan la constitución de Israel como pueblo de Dios. Fue el Déutero-Isaías quien más claramente desarrolló esta idea de la creación de Israel al tiempo del éxodo[16]. Pero el hecho aparece ya claramente en los mismos relatos del Sinaí. En el éxodo surgió una nueva realidad social que recibe el nombre de pueblo de Dios

[13] Ex 20,2; Dt 5,6.
[14] Jos 24,16.21,24.
[15] Ex 20,3.
[16] Cf. Is 4,17-20; 43,1-15.16-21; 44,24-45,7; C. Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah:* AnBib 43 (Roma 1970).

o pueblo de Israel. Según frase feliz de R. de Vaux: «No hubo pueblo de Israel en Egipto... El factor esencial en la formación de la tradición unificada fue que las experiencias vividas por el grupo conducido por Moisés, en el momento del éxodo y en el Sinaí, se hicieron decisivas para la constitución del pueblo de Israel y para la fundación de su religión»[17].

El pueblo de Israel recibe desde el principio una estructura peculiar basada en una unidad de raza, de fe, de destino histórico, que ha dado origen a una determinada manera de ser y de reaccionar, dependiente de su momento original. La intervención de Dios en el acto fundante de Israel en el éxodo no fue algo puntual que cesó de existir, perdiéndose luego en la masa neutra de los sucesos comunes. Al igual que la acción creadora de Dios se prolongó en la conservación de los seres llamados de la nada, el acto fundante de Israel mantuvo su perenne presencia activa en la historia del pueblo elegido.

Esta realidad tiene una aplicación muy significativa en el orden de la formación de la tradición oral y de la transmisión fiel de las palabras primordiales. Bien es verdad que aquellas palabras embrionarias tendían a la fragmentación y a la especialización, pero la fuerza centrífuga que podía procurar una evolución transformadora resultaba, por el constitutivo peculiar que hemos señalado, rectificada y centrada. La evolución homogénea quedaba asegurada por la acción providencial de Yahvé, que regía la historia de su pueblo.

2. *De las palabras fundantes a los conjuntos inspirados*

El éxodo como evento fundante de Israel recibe continuidad en la historia del AT con los mismos elementos que caracterizaron la intervención divina, es decir, con actos salvíficos y con palabras inspiradas. La continuidad salvífica se da en las sucesivas liberaciones realizadas por Yahvé a lo largo de la historia que se inicia en el éxodo[18]. La narración inspirada se despliega como desarrollo

[17] R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* I (Madrid 1974) 313-314.

[18] En Jue 10,11-12 se yuxtapone la opresión egipcia a la de los amorreos, amonitas, filisteos, sidonios, amalecitas y madianitas, con una intervención liberadora de Yahvé igual en todas ellas. Al tema de la acción liberadora de Egipto se añaden otros dos nuevos: la infidelidad de Israel y el castigo de la opresión por parte de los pueblos circunvecinos, con una serie de nuevas liberaciones que prolongan la de Egipto. El primer hecho que completa la liberación egipcia es la

de las primeras confesiones históricas, que van ampliando el elenco de sucesos salvadores[19]. El ciclo del éxodo se completa con la prehistoria de la era patriarcal[20] y se prolonga en la conquista y los sucesos posteriores[21]. Así se origina una comprensión del curso histórico de Israel como una historia de la salvación[22]. Tal visión de fe cristaliza luego en la historiografía sagrada, que abarca toda la serie de eventos desde los orígenes hasta la época macabea[23].

Al igual que la palabra narrativa, crece también la palabra legal. En un principio, el evento del éxodo impone a Israel un precepto primero y principal: la exclusión de otros dioses. Pero este precepto crece pronto –ya en el mismo Decálogo– en leyes más particulares. Así han surgido, por las sucesivas intervenciones legislativas posteriores, los grandes cuerpos legales actuales, como el Decálogo moral (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21), el Decálogo ritual (Ex 34,11-26), el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19), la Ley de Santidad (Lv 17-26), el Código Sacerdotal (Ex 25-31; 35-40; Lv 1-16; Nm 1-10; 26-36) y el Código Deuteronómico (Dt 12-26). El precepto primero aparece justificado en la tradición israelita por el hecho de la liberación egipcia[24]. Igualmente, la particularización del precepto fundamental en leyes concretas y determinadas tiene la misma

conquista (Jue 2,1). Véase también Am 2,9-11; Jr 2,6-7; 1 Re 9,6-9; 1 Sm 10,18-19; 12,8-12.

[19] Dt 26,5-9; 6,20-24; Jos 24,6-13.

[20] Jos 24,2-5.

[21] Cf. *supra* nota 19.

[22] La fórmula *sacar de Egipto* «reviste una posición clave en el esquema deuteronomístico de la *Heilsgeschichte.* El redactor (o escuela de redactores) de la obra histórica deuteronomística concibe las acciones favorables de Yahvé como otras tantas intervenciones liberadoras. El don de la tierra prometida no es tanto un hecho del pasado cuanto un futuro de bendición vinculado a la fidelidad al pacto», J. Wijngaards, *A twofold Approach to the Exodus,* art. cit., 96-97.

[23] El desarrollo a partir de las confesiones históricas primordiales reviste una «tendencia hacia la ampliación épica y la reflexión narrativa y ampliación del antiguo esquema salvífico; no debe extrañarnos si luego lo acrecentaron también con tradiciones teológicas que, en un principio, le eran extrañas... Bajo el punto de vista formal, la dilatación del credo primitivo condujo a exposiciones históricas tan complejas y recargadas de detalles como lo son el yahvista y el elohista», G. von Rad, *Teología del AT* I (Salamanca 1972) 170-171.

[24] Recuérdese la pregunta teológica del niño que interroga sobre el sentido de los preceptos morales (Ex 13,8). Se le responde: «Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahvé cuando salí de Egipto»; cf. Dt 6,20-25. La justificación del precepto primero en conexión con el éxodo se encuentra en Dt 13,6.11 (la exclusión de los falsos dioses por la intervención de Yahvé en el éxodo).

justificación en el recurso al evento liberador[25]. Y así toda la legislación israelita aparece en esencial conexión con el éxodo. El precepto primero es el comienzo de la moral bíblica como sumisión obediente al querer de Dios. Es también el que da sentido y valor al cumplimiento de las leyes particulares. «Es el que define precisamente el *espíritu* de la respuesta de Israel, mientras que las estipulaciones particulares constituyen su *letra*. Por tanto, no es propiamente el mandamiento primero o el mandamiento principal: es el *alma* de todos los mandamientos que resume y supera»[26].

La revelación del sentido salvífico del éxodo es el eslabón primero de una tradición carismática que cubre casi un milenio de historia israelita. Es el profetismo. Sin entrar en un análisis detallado del fenómeno profético[27], se puede decir que la continuidad histórica de las intervenciones de Dios en favor de su pueblo significó la repetida revelación del carácter sacro de los eventos de Israel y de las exigencias morales de la alianza en el curso de los siglos.

El modelo del éxodo y la figura de Moisés explican bien la conexión del profetismo con los orígenes de Israel. De Moisés se ha dicho que ejerce una función de «fuente de la profecía» y que es «más que un profeta», es decir, un profeta no igualado por nadie después de él. Tal es la visión del deuteronomista. Israel nace en el éxodo como un pueblo carismático. El carisma profético es una constante que asume diversas formas y se mantiene operante incluso cuando ha cesado el profetismo clásico en la etapa postexílica. La apocalíptica es una buena prueba de ello.

En el momento de las primeras confesiones de fe no aparece el elemento sapiencial o didáctico. Este género literario supone un despliegue original de la literatura inspirada del AT en analogía

[25] Cf. Nm 15,41 (cierra todo el conjunto legal de 15,1-40); Lv 22,33; 26,13.45. En concreto, las leyes sobre la Pascua se vinculan al éxodo (Ex 23,9; Dt 16,1; Ex 12,42.51); la ley de los primogénitos (Ex 13,14.16); la ley del tabernáculo (Ex 29,46); la del juicio justo (Lv 19,36); la de los esclavos (Lv 25,38.42.55); el ritual de la fiesta de los Tabernáculos (Lv 23,43).

[26] «Yahvé *hizo salir* a los hebreos de la esclavitud e hizo de ellos su propio pueblo: de este hecho brota directamente el mandamiento principal y general que define a la vez la religión y la moral de Israel», J. L'Hour, *Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'histoire deutéronomiste,* en *Morale et Ancien Testament* (Lovaina 1976) 39.

[27] Véase una síntesis en J. Enciso, *El modo de la inspiración profética según el testimonio de los profetas:* EstBib 6 (1947) 447ss; 9 (1950) 5-37.

con los enriquecimientos que fueron recibiendo también los primeros géneros elementales de ley y profecía, etc. El género puro de las confesiones de fe recibió formas nuevas en los himnos de alabanza, de acción de gracias y en toda suerte de cánticos inspirados. La adhesión pura de la fe en la palabra se desarrolló también bajo la forma de una reflexión inspirada sobre la historia de Israel, los problemas de la existencia humana y su destino, etc. Así surge el género sapiencial como palabra de fe ulterior, pero no desprovista de inspiración. Ya en los días de Jeremías, la sentencia del sabio era considerada como una forma de palabra reconocida en Israel (Jr 18,18).

3. *El AT como palabra de fe*

La visión genética del AT que acabamos de ofrecer pone de manifiesto una realidad esencial: en el origen de la Escritura está la acción reveladora de Dios, que recibe luego una respuesta de fe confesante de parte del pueblo. Las sucesivas intervenciones de Dios desarrollan la historia salvífica en continuidad con el evento del éxodo. La palabra de fe que acogió y proclamó la revelación primera fue desarrollándose en nuevas y más claras palabras. El mandamiento primero fue completándose en nuevos preceptos. A la palabra confesante primera sucedió la reflexión sapiencial como lenguaje complementario de un nivel diferente. En resumen: la génesis de la Biblia revela el despliegue homogéneo de sucesivas acciones salvíficas de Dios, confesadas en unidades literarias cada vez más complejas y vastas. Todo ello es, sin discusión, aceptado como palabra de Dios.

Esta visión genética exige como complemento un análisis –siquiera sea somero– de su género literario. ¿Qué tipo de literatura genera en Israel esa palabra de Dios patente en los eventos, las leyes, los oráculos, la sabiduría? La respuesta aparece implícita en cuanto se ha expuesto en el estudio genético. Israel diferencia netamente esta literatura de todo el resto de la producción meramente humana. Se trata de unos textos que contienen la palabra de Dios. Son, por ello, textos de fe. Se les aplicará el epíteto de libros *sagrados* (2 Mac 8,23) y libros *santos* (1 Mac 12,9). Así pues, Israel no tematiza la diferencia entre la palabra humana y la Palabra de Dios, pero posee una criteriología realista para el discernimiento de lo que procede de Dios como palabra suya. Esta criteriología se cifra en dos recursos: el carismático de la palabra y el Espíritu inspirador.

a) El carismático de la palabra.

La importancia del carismático mediador es evidente en el caso de los textos primitivos del Exodo. Moisés es el mediador privilegiado, testigo de la acción salvífica de Yahvé y escogido por él como anunciador, legislador y formulador de las palabras de fe originarias. Luego, la conciencia de pueblo de Dios procuró a la comunidad israelita la convicción de que los posteriores carismáticos (narradores, legisladores, anunciadores kerigmáticos, sabios, etc.) actuaban con el mismo carisma de los orígenes en orden a expresar en lenguaje de fe los nuevos contenidos de revelación. La persona del carismático de la palabra, garantizada por los signos que autenticaban su misión, y la función de quienes en la comunidad israelita asumían la responsabilidad de conservar y transmitir la palabra justificaban suficientemente la persuasión de que sus palabras estaban dotadas de carácter sagrado.

b) El Espíritu inspirador.

La razón profunda por la cual se acepta como inspirado cuanto procede del carismático de la palabra es la presencia del Espíritu inspirador. El Espíritu de Yahvé se presenta en el AT como una fuerza de actuación divina que se concede a los personajes que intervienen en el liderazgo del pueblo de Israel. A los reyes se les otorga por medio de la unción. A los jueces, de una forma espontánea y carismática. En ambos casos, el Espíritu actúa en el orden de las realizaciones salvadoras que afectan al pueblo de Israel como colectividad teocrática.

En el orden profético, el Espíritu es una fuerza esencialmente complementaria de la palabra. Es el profeta Ezequiel el que más detalladamente ha descrito las formas de intervención del Espíritu en la actuación profética. Efectivamente, el Espíritu es el que hace de un israelita cualquiera un profeta. Ante todo, el Espíritu toma posesión del profeta (entra en él); como efecto primero de esta posesión, el profeta se pone en pie, es decir, queda próximamente habilitado para empezar a actuar como mensajero de Yahvé; en esta condición es capaz de recibir las comunicaciones divinas en forma de locuciones o de visiones; a veces la toma de posesión llega a efectos de naturaleza física, como ser levantado en alto o trasladado a otro lugar (Ez 2,3; 3,12.14.24; 8,3; 11,1.5.24; 37,1; 43,5). Todos estos efectos de la posesión del Espíritu concluyen en la pronunciación del oráculo. La efectividad que el Espíritu procura

a la palabra profética llega hasta la resurrección de los huesos completamente destituidos de vida (Ez 37,1-14). Esta totalidad de la capacitación profética por el Espíritu hace pensar lógicamente que la actividad redaccional del profeta está posibilitada, dirigida y realizada por el Espíritu. Cuando, en Ez 24,3, la Palabra de Dios dice: «Compón una parábola», es evidente que el mismo Espíritu es también el que habilita al profeta para llevar a cabo la actividad mental de componer una parábola. La intervención del Espíritu en el profeta no es únicamente moral o yusiva, sino también física, hasta el punto que le pone incluso en acto de escribir. Por eso no hay duda de que la acción del Espíritu en los profetas no se limita a la predicación, sino que a veces llega hasta la redacción literaria como sucede por ejemplo en Jr 36,2ss.

Esta totalidad del dinamismo pneumático en el profeta es menester completarla con cuanto el AT enseña sobre la comunicación del Espíritu, desde la plenitud que posee un determinado carismático hasta sus subordinados o colaboradores. El espíritu de Moisés es comunicado a los jueces (Nm 11,24-30); el espíritu profético de Elías es comunicado a su discípulo Eliseo (2 Re 2,9.15). Este importante hecho descubre una ley de comunicación del Espíritu a carismáticos de segundo rango en orden a llevar a cabo –en continuidad con los grandes personajes de la historia salvífica– los planes de Dios. Así podemos extender el carisma de la reenunciación inspirada de las confesiones de fe a los analistas e historiógrafos que componen las crónicas y las historias de los reinos de Judá e Israel (1 Re 11,41; 14,19), a los compiladores de proverbios (Prov 25,1; 22,17; 24,23; 25,1; 31,1) y salmos (Sal 42,1; 50,1; 88,1; 89,1; 39,1; 62,1; 77,1, etc.), a los autores espirituales que se dedican a resumir libros ajenos (2 Mac 2,23; 15,38-40). Todos ellos aparecen en funciones literarias que prolongan el fenómeno de la reenunciación inspirada en las palabras y hechos conservados en la tradición de Israel.

4. *El AT como Escritura inspirada*

El pueblo de Israel no profundizó las razones de su fe en la sacralidad de los textos bíblicos. Fue una aportación original del cristianismo la prolongación de la doctrina veterotestamentaria del Espíritu inspirador de los carismáticos de la palabra, aplicándola a los autores de los textos escritos. La afirmación más explícita es la que se contiene en 2 Tim 3,16: «Toda Escritura es inspirada por

Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia»[28]. El pasaje es de gran importancia. No sólo se menciona la palabra de Dios en su dimensión escrita (Escritura), sino que se pone esa condición suya en relación con la inspiración. Es el único lugar de la Biblia en que ambas realidades aparecen en semejante conexión. En pura filología es preferible la lectura distributiva: *cada Escritura.* No obstante el pensamiento de Pablo es claro en cuanto a la inspiración de toda la Escritura. En efecto, la Biblia es el conjunto de todos los escritos aisladamente tomados. Por eso, poco importa que se lea «*toda* Escritura» o «toda *la* Escritura».

El adjetivo «inspirado» ofrece también sus dificultades de interpretación, pero el sentido general es claro. Puede significar: *activamente dador de Espíritu* (e.d., inspirador) o *producido por el espíritu* (inspirado). La mayoría moral de los exegetas optan por el sentido pasivo.

¿Qué función desempeña en la frase este *divinamente inspirado?* Puede ser un epíteto de la Escritura (Escritura inspirada) o atributo (toda Escritura *es* inspirada). Ninguna de las dos posibilidades se impone con evidencia. Sin embargo, el curso de las ideas parece favorecer el sentido calificativo: toda Escritura *inspirada,* es decir, la Escritura por su condición inspirada. En efecto, el interés del Apóstol va hacia las funcionalidades de la palabra de Dios (útil para enseñar, argüir, corregir, educar...); además, para los lectores de san Pablo era un dato de fe la inspiración bíblica. Estaba de más una afirmación que enunciara tal dogma. Es violento para la estructura de la frase intercalar un «es» en esta enumeración, que corre tan fluida en el sentido calificativo. Por fin, *inspirado* es una cualidad sinónima de *sagrado (hiera),* que aparece claramente como calificativo en 2 Tim 3,15.

La afirmación paulina no podía expresar más taxativamente la fe contemporánea sobre la cualidad esencial de la Escritura y la condición formalmente divina de su origen por inspiración. Si, como no pocos comentaristas creen, el texto de 2 Tim 3,6, engloba incluso la Escritura cristiana en elaboración al tiempo de esta

[28] Sobre este clásico texto, cf. C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales,* Excursus X: Ecriture Sainte, inspirée et utile au pasteur, vol. II (París 1969) 790-796; T. P. McGonigal, «*Every Scripture is Inspired*»*: An Exegesis of 2 Timothy 3: 16-17:* SBT 8 (1978) 53-64; S. L. Johnson, *The Old Testament in the New. An Argument for Biblical Inspiration* (Grand Rapids 1980) 108.

epístola, su interés sube de punto. La afirmación establece, en forma inequívoca, dónde reside el misterio de la singular efectividad de la Escritura. Es la Palabra de Dios puesta por escrito bajo la acción del Espíritu de Dios.

II. FORMACION DEL NUEVO TESTAMENTO

El AT se presenta a sí mismo como un libro de fe cuyo contenido es la palabra de Dios y cuya expresión procede de carismáticos que la objetivan bajo la acción del Espíritu. En el NT irrumpe una realidad nueva. Es la presencia de la Palabra misma de Dios encarnada en el ser humano de Jesús. Este fenómeno nuevo coloca la revelación cristiana en unos niveles de sacralidad que ninguna religión precedente había conocido. Con la encarnación se podía pensar que todas las formas de palabra sagrada o de libro sagrado quedaban superadas. Y así fue en realidad. Pero la Palabra de Dios en Cristo conoció una etapa ulterior en la que dicha palabra tomó *una forma de concreción homologable a la Escritura del AT; es el* NT escrito. La encarnación divide la historia de la Palabra de Dios escrita en dos grandes épocas, Antiguo y Nuevo Testamento, ocupando el centro de la revelación de Dios por la palabra. Resumamos las etapas principales de la formación de esta nueva Escritura inspirada.

1. La revelación del Padre en Jesús

Al evento primordial del éxodo responde en el cristianismo la encarnación del Verbo en Jesús de Nazaret. La presencia del Verbo se puso de manifiesto en la revelación llevada a cabo por Jesús con sus palabras, sus milagros, su vida toda, especialmente su muerte y resurrección. Esta revelación provocó en sus seguidores la fe que fue anunciada por los apóstoles, proclamada y confesada por la Iglesia. Y esta tradición de fe consignada por escrito dio origen a la Escritura inspirada del NT.

La fe de los apóstoles siguió en su origen, expresión y anuncio las mismas leyes que la fe israelita en la formación del AT. Los núcleos más antiguos del NT consisten en confesiones de fe muy elementales como: «¡Jesucristo es Señor!» (1 Cor 12,3; Rom 10,9). Esas confesiones eran provocadas por anuncios kerigmáticos también elementales como el de Jn 20,18: «He visto al Señor». Pero, muy pronto, el anuncio empezó a tomar formas más desarrolladas en la llamada «predicación apostólica».

Esta revistió tres formas principales: *a) Anuncios kerigmáticos*, como 1 Cor 15,3-5 y 1 Cor 11,23-25; 1 Tes 1,9-10; Rom 1,3-4; Mc 1,15; *b) Discursos de misión*, como Hch 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 7,2-53; 10,34-43; 13,16-41; 14,14-17; 17,22-31; *c) Confesiones de fe* bautismales o cultuales, como 1 Tes 4,14; Rom 19,9b; Lc 24,34; Hch 13,15. Estas formulaciones primeras pertenecientes al estadio oral crean ya los géneros literarios elementales del NT y dejan el material preparado para la fijación escrita que dará como resultado la tradición evangélica.

En un primer momento el kerigma consistió en anunciar lo que Jesús ofrecía a los hombres como efecto de su muerte y resurrección. Poco a poco, el contenido del anuncio fue desarrollándose. No sólo hubo progreso en la multiplicación de detalles narrativos referentes a la pasión, muerte y resurrección, sino que empezaron a entrar en el contenido del kerigma elementos nuevos. La modificación principal consistió en incluir dentro del anuncio kerigmático lo que Jesús predicó sobre el reino. Esto trajo como resultado que, ya en la tradición evangélica propia de Marcos, el escueto anuncio de la resurrección de Cristo como ofrecimiento de la salvación realizada en él incluyera la predicación del reino por el Jesús histórico. Esta proclamación del «evangelio» o «buena nueva» empezó a formar parte esencial de la tradición sinóptica.

Además del desarrollo marcano, paralelamente, la colección de dichos de Jesús llamada Q completaba el kerigma con sus enseñanzas doctrinales. La tradición mateana otorga gran importancia a esta comprensión del evangelio como transmisión de lo que Jesús hizo y enseñó. De ahí el lugar preponderante del elemento didáctico en su obra. El evangelio de san Juan y la carta a los Hebreos ponen el centro de su interés en la persona misma de Jesús.

Esa prolongación del anuncio en narración y enseñanza no hace sino desarrollar los elementos mínimos de narración y enseñanza que ya se contenían en las confesiones de fe. La reflexión desarrolla todavía mucho más el elemento de *didajé* incluido en los anuncios. Tal es el caso de la literatura epistolar del NT.

2. *La palabra de fe en el cristianismo naciente*

a) La tradición apostólica.

La actividad reveladora de Jesús fue de una efectividad singular. Sus palabras y acciones producían eficazmente el desvelamiento y la expresión verdadera de su misterio. Además, esta

revelación iba acompañada de oportunas gracias de conversión que procuraban la aceptación de la misma en actos de fe sobrenatural. La fe interior y salvífica buscaba su expresión en el testimonio autoimplicativo, el anuncio y la confesión de fe. En ese nivel de la expresión se verificaba el fenómeno de consagración de la palabra humana utilizada como medio de exteriorización y comunicación de la interior experiencia. Así –en forma semejante al AT– surgió también en la Iglesia la palabra consagrada.

El NT, que en 2 Tim 3,16 había de tematizar el origen inspirado de toda la Escritura del AT, no explicita la inspiración de la propia palabra fe y de la naciente Escritura cristiana. La metodología para descubrir su autocomprensión en este punto es la misma del AT. En lugar preeminente aparecen también en el NT las personalidades carismáticas de los mediadores y testigos de la revelación en Cristo. Son los apóstoles.

Esta mediación apostólica es una verdadera transmisión de cuanto Jesús realizó entre los suyos. Los apóstoles son también los que «desde el principio fueron testigos presenciales y servidores de la palabra »(Lc 1,2). Por eso, una parte importante de la transmisión la constituye el anuncio de la palabra. Para ello los apóstoles cuentan con el don del Espíritu (Jn 14,26; 16,13-15) y la perenne presencia de Jesús en persona (Mt 28,30). En esta transmisión fue donde tuvo lugar la consagración de la palabra. Y el agente de esta consagración fue el Espíritu mismo de Jesús, presente en el don del Paráclito.

b) El Espíritu de Jesús.

La experiencia cristiana del Espíritu fue muy distinta de la del AT. En Israel el Espíritu era un don exclusivo de los líderes carismáticos (jueces, reyes, profetas, sabios). En el NT el Espíritu se da sin medida a todo el que cree en Jesús y recibe el bautismo. Además de esta universalidad es menester distinguir la doble forma de actuación del Espíritu en el cristianismo. En el AT se prometió el Espíritu como realidad santificadora interior. En el NT, además de este don santificador, existe una amplia actuación del Espíritu en forma de carismas, todos ellos destinados a la edificación de la Iglesia (Ef 4,11-13). Pero los carismas son de un doble tipo: unos ordenados al servicio (diaconía) y otros a la realización de acciones portentosas. Los ministerios principales son el apostolado, la profecía y la enseñanza (apóstoles, profetas, doctores). Todos los ministerios son carismas, pero no todos los carismas son de servicio

ministerial. El celibato y el don de curaciones, por ejemplo, son carismas sin ser ministerios.

En la lista de los carismas no se menciona el de escribir por inspiración. Pero es de notar que los carismas ministeriales tienen una estrecha relación con la palabra. El apostolado está esencialmente vinculado con el anuncio. Los profetas se consagran a hablar en nombre de Dios. Los doctores –si bien se ignora en qué consistía propiamente su ministerio– es posible que tuvieran el encargo de la *didaskalia,* al modo de la enseñanza más sistemática de las escuelas rabínicas. Todos estos ministerios suponen una particular presencia del Espíritu Santo, sin diferencia alguna entre la actuación oral y la transmisión escrita de la palabra. Por eso es lícito hablar de una inspiración para hablar y de una inspiración para escribir como variedades de un mismo carisma esencialmente idéntico[29].

3. *La Escritura inspirada del NT*

El Verbo, que se encarnó en el ser humano de Jesús, asumió también todas sus actividades, entre las cuales estaba su palabra. El hablar de Jesús era una locución divina. Estas palabras, mantenidas en el recuerdo vivo de los apóstoles por la acción del Espíritu de Jesús, volvían a recuperar su efectividad divina por la acción del Espíritu en la predicación y en la redacción inspirada[30]. Era una auténtica consagración de la palabra. En efecto, el recuerdo vivo de la revelación recibida de Jesús se expresaba en signos lingüísticos nuevos adoptados bajo la acción del Espíritu, haciendo de los apóstoles verdaderos «testigos y servidores de la palabra» (Lc 1,2).

Lo que en realidad acontecía en la predicación y en la redacción apostólica era la aplicación de la condición de Palabra de Dios, que tenía la predicación de Jesús, al lenguaje humano utilizado por sus enviados.

[29] Cf. P. Benoit, *Les analogies de l'inspiration,* en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) 86-99 = *Exégesis y Teología* I (Madrid 1974) 63-78; íd., *Exégèse et Théologie* III (París 1970) 17-30.

[30] Cf. P. Bellet, *El sentido de la analogía «Verbum Dei incarnatum» - «Verbum Dei scriptum»:* EstBib 14 (1955) 415-428; J. W. Crehan, *The Analogy between «Verbum Dei incarnatum» and «Verbum Dei scriptum» in the Fathers:* JTS 6 (1955) 87-90.

III. EL AUTOTESTIMONIO BIBLICO

1. *Sentido y alcance de la autorreferencia bíblica*

La anterior exposición sintética sobre el autotestimonio de la biblia desde los datos que ofrece su génesis y su género literario exige el complemento de una profundización teórica. Sin abandonar el método lingüístico e histórico empleado en este capítulo, puede llevarse a cabo tal reflexión crítica desde una categoría científica que se considera válida para estudios de este tipo. Es la *autorreferencia* o la *automostración,* por la cual todo enunciado refleja sin más su propia condición lingüística[31]. Es sabido que los actos de lenguaje realizan una doble función que se incluye como un todo en el fenómeno de la locución. Cada locución no sólo *enuncia* algo, sino que al mismo tiempo *denuncia* la naturaleza concreta de lo enunciado. Todo el que pronuncia una palabra de mandato o prohición no sólo realiza un acto imperativo o prohibitivo, sino que implícitamente da a entender que su intervención locutiva es un mandato o prohibición. Se llama *autorreferencia* o *automostración* a esta relación que, en la locución, tiene lo dicho con la naturaleza concreta del enunciado (afirmación, negación, invitación, deseo, promesa, juramento, etc.).

La autorreferencia se pone de manifiesto en la utilización de formas expresivas concretas que dan a entender el alcance de la locución. El lugar y las circunstancias en que se pronuncia una palabra, las condiciones personales de quien habla, las alusiones que se hacen, las actitudes, los términos concretos que se utilizan para hablar son otros tantos factores que producen la clara manifestación de lo que se pretende comunicar. De ahí que en una locución normal todo el mundo capte su alcance significativo. Exactamente igual sucede en la lectura de textos. Lo escrito cobra vida ante el lector; cada enunciado tiene para él su valor de *autorreferencia.* Quien lee un periódico, se entera de las noticias y sabe,

[31] Al hablar de «autorreferencia» aludimos al fenómeno analizado por E. Benveniste como *sui-referencia* en *Problemas de Lingüística General* I (Madrid 1974) 195, que consiste en significar la condición peculiar del verbo performativo, cuya enunciación lleva a efecto, sin más, lo enunciado. Así, la frase: «Queda abierta la sesión», en boca del presidente de una asamblea, produce el acto de apertura y señala su naturaleza como *apertura de la sesión.* Este hecho de la sui-referencia ha recibido en otros autores el nombre de *reflexividad* o *automostración* y se ha extendido a todos los enunciados cuyo momento ilocutorio vendría a señalar la función lingüística propia de cada enunciado (afirmar, negar, aconsejar, prometer, etc.). Para todo el problema, cf. J. P. Sonnet, *La Parole Consacrée,* op. cit., 38-44.

además, que tiene en sus manos no una novela o un texto de historia, sino un periódico.

La palabra de fe tiene los mismos mecanismos lingüísticos. En el nivel oral toda expresión de fe tiene un sentido inequívoco, cuyo alcance se hace evidente por las circunstancias y condiciones de todo tipo que rodean la locución. Cuando san Pablo anuncia a Cristo, todos sus oyentes comprenden que es un seguidor convencido de Jesús, que anuncia una fe nueva, que invita a aceptarla en un cambio de mente. En otras palabras: la predicación de Pablo es un anuncio kerigmático.

Lo mismo sucede con la palabra de fe escrita. Un individuo –de cualquier opinión que sea– al leer el evangelio de san Juan sabe desde el primer renglón que tiene en sus manos un libro de fe. He aquí el fenómeno de la autorreferencia aplicado al descubrimiento de la naturaleza de la Escritura. Es el simple análisis objetivo de la Biblia como cualquier otro escrito realizado con el fin de conocer su génesis y género literario.

2. *Autorreferencia e inspiración*

La mostración del género literario religioso de un texto no basta para llegar a la conclusión de que es un libro sagrado. Un libro es religioso por su temática. Es sagrado por su origen divino. La pregunta sobre el constitutivo sagrado de la Biblia es una interrogación sobre su origen divino no sólo en cuanto a su contenido, sino también en lo que toca a su composición literaria. Con esta clarificación se puede entrar a precisar el resultado a que se llega por el camino de la autorreferencia bíblica. Si la condición religiosa de la Biblia está patente en el género literario, para descubrir su origen divino está el examen de su génesis. El somero análisis a que se ha sometido la formación de la Biblia ha puesto de manifiesto que la Escritura ofrece informaciones muy importantes sobre el particular. En efecto, consta que en el origen de Israel hay tres cosas íntimamente unidas: un evento fundante, una palabra de revelación y un acto de fe colectivo que se expresa en una confesión comunitaria. Como religión histórica que es, el evento fundante de Israel se prolonga en las intervenciones salvíficas que forman la trama de su historia. Como comunidad confesante, reenuncia periódicamente, actualizándola en la proclamación kerigmática, su fe en las intervenciones salvíficas de Dios (Jos 24,2-28). Y esta estructura genética de Israel se conserva intacta en la

Iglesia. Ahora bien, si fijamos la atención en los enunciados de la adhesión de fe a la revelación histórica, fácilmente descubrimos que la respuesta incluye en un todo dos formalidades diferentes: el contenido del acto de fe y la expresión en que se encarna dicho acto. Estos dos elementos se unen tan esencialmente como el signo y su significado. De ahí que en las confesiones de fe bíblicas el *verbum quod creditur*, o mensaje divino, y el *verbum quo creditur*, o confesión en que aquél se expresa, formen un todo inseparable[32]. El acto de fe numéricamente idéntico cree por igual en el contenido revelado y en su expresión en lenguaje humano[33]. La teología distingue ambas formalidades, dando origen a los conceptos de *revelación* (contenido de palabra divina) e *inspiración* (expresión de la misma en lenguaje sagrado). A la teología de la inspiración tocará analizar la conexión entre ambas realidades. La autorreferencia bíblica pone de manifiesto el hecho de su unidad en la fe del pueblo de Dios.

El paso de la confesión oral a la escrita no modifica la estructura del acto de fe colectiva, imposible sin palabras humanas. Ni Israel ni la Iglesia disocian en su acto de fe el contenido revelado de su expresión lingüística humana. Lo esencial de la fe en la inspiración bíblica está en esa sacralidad de la expresión humana, oral o escrita, de la palabra de Dios.

3. *Autorreferencia y verificación bíblica*

Los enunciados contienen dos valores de naturaleza bien distinta: el sentido lingüístico y la verdad. El sentido es un elemento intrínseco al enunciado mismo y se revela recurriendo a las referencias del sistema de lenguaje empleado. La verdad es un valor que

[32] «El acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa, ya que no formamos enunciados sino para alcanzar conocimiento de las cosas, como así ocurre en la ciencia y lo mismo en la fe» (Santo Tomás, *Suma Teológica* II-II, q. l. ad 2). Pero es evidente que en un acto de fe numéricamente idéntico se acepta a la vez el enunciado y el contenido del mismo.

[33] Las confesiones formuladas por la Iglesia (credos, definiciones dogmáticas, etc.) mantienen la misma pretensión de fe no sólo para el contenido, sino también para sus expresiones lingüísticas. La diferencia está en que no se habla de *inspiración* para explicar tal fenómeno, sino tan sólo de *infalibilidad.* Este fue uno de los puntos críticos de la postura de H. Küng, que la Iglesia hubo de reafirmar insistiendo en la pertenencia de las expresiones lingüísticas al acto de fe. Cf. *Le dossier Küng. Faits et Documents* (París 1979) d81; *Mysterium Ecclesiae* (6 de julio 1973), texto en «Ecclesia» (1973) 880-885, particularmente 882s.

no se descubre sino apelando a la confrontación con una realidad exterior al lenguaje mismo. Es la verificación.

Cuanto se ha expuesto sobre la autorreferencia de la Biblia para conocer su naturaleza petenece al orden del sentido. Las referencias interiores a la Escritura manifiestan su carácter de libro de fe. Pero lo que de veras interesa a la razón teológica es la verdad de ese sentido. Para comprobar esa verdad es menester trascender el mero círculo lingüístico de la autorreferencia y dar el salto a la realidad misma de la Biblia como libro inspirado. ¿Puede llevarse a cabo esta verificación de la verdad de los enunciados autorreferenciales de la Biblia como libro inspirado?

El AT sintió vivamente la necesidad de la verificación y comprobación de la verdad de su fe. Para llevarla a cabo buscó la realidad exterior a la palabra misma en el mismo ámbito donde se apoyaba su fe, es decir, la facticidad histórica. El criterio de verdad se lo proporcionó el hecho controlable de la realización de los oráculos proféticos y los signos que autenticaban la misión del carismático de la palabra. El pueblo de Israel exigió, como legitimación para su acto de fe en la palabra primordial y sus posteriores reenunciaciones, la garantía del verdadero mensajero de Dios, las señales que autenticaban su misión. El primero fue Moisés; le siguieron Josué, los jueces y los profetas: todos ellos garantizados por las señales de verdadera misión divina. Por eso, en la validez inspirada de todas las reenunciaciones está la presencia del mediador carismático, que responde del origen divino de tales formulaciones. De ahí la importancia de la criteriología del carisma profético para discernir el origen divino de los textos inspirados.

El AT tiene otra comprobación extrínseca válida para los cristianos, y es el testimonio del NT sobre la verdadera realización y cumplimiento de todo lo que en el AT era profecía y esperanza mesiánica. Este hecho histórico es un testimonio complementario extrínseco sobre la verdad de la palabra de fe que ha alcanzado la realización de su esperanza escatológica en Cristo.

El cristianismo otorgó un interés particular a la comprobación al establecer claramente la necesidad de la justificación racional de la fe (1 Pe 4,5). Para ello se atuvo fundamentalmente a la criteriología fáctica del AT y, como hecho básico para el control de su verdad, señaló desde el principio la historicidad de la resurrección de Jesús (1 Cor 15,14-15).

La Iglesia católica, sin descuidar ninguno de estos criterios, ha recurrido a un necesario complemento de control y verificación

mediante el criterio extrínseco de la tradición. El testimonio de la tradición pertenece, ante todo, al orden de la autorreferencia sobre la inspiración de la Escritura. Lo que mostraba el género literario y la génesis de la Biblia lo afirma la tradición en lenguaje explícito de afirmación, enseñando que toda la Escritura está inspirada por Dios. La autorreferencia revela que *la expresión bíblica* de la Palabra de Dios es tan objeto de fe como el contenido comunicado por Dios. La tradición explicita que *toda* la Escritura es un libro de fe. Este testimonio se relaciona estrechamente con la determinación de los textos en que se contiene dicha palabra de fe. «La redacción final de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento puede considerarse como el término de su estadio de formación en la historia. Pero no es el término de todo el proceso de formación de la Biblia como tal, ya que éste incluye la reunión de tales textos en el canon»[34]. La tradición completa esencialmente la autorreferencia de la Escritura en cuanto al canon. En efecto, si las palabras primordiales y muchas de sus prolongaciones aparecen en la Biblia como inspiradas, no existe dentro de la Escritura un criterio cierto de fijación de los confines de esa palabra inspirada. Es la tradición la que atestigua el canon de los textos que forman el libro de fe que es la Escritura.

4. *Autorreferencia y autopistía*

Frente a la postura católica, que busca el control de verdad de los testimonios bíblicos en la tradición, los protestantes han establecido su doctrina de la *autopistía* o autotestimonio de la Biblia, suficiente para probar su condición inspirada. Para los defensores de la *sola Scriptura*, ésta no necesita de ningún recurso extrínseco a ella misma para establecer su propia inspiración. De ahí que rechacen de plano la necesidad de la verificación externa por vía de tradición o de magisterio. En este secular debate, la teoría lingüística de la autorreferencia introduce algunos elementos nuevos para entender el valor del autotestimonio de la Biblia en favor de su origen.

La autopistía mantiene enérgicamente el principio de que la Escritura ha de ser suficiente para fundamentar su propia autoridad. Esta autopistía no excluye los apoyos externos, como son la fe del lector, el testimonio interno del Espíritu Santo, etc. El católi-

[34] B. van Iersel, *El libro del pueblo de Dios:* «Concilium» 10 (1965) 40-41.

cismo insiste en la necesidad de un principio verificador extrínseco cual es la tradición. La doctrina de la autorreferencia procede considerando la Escritura como fenómeno lingüístico objetivo capaz de ofrecer, por sí y desde sí, una mostración de su propio ser. Gracias a este método, no sólo se descubren todos y cada uno de los géneros literarios que incluyen los libros de la Biblia, sino el género literario propio de la totalidad de la Escritura.

Esta perspectiva de la autorreferencia puede parecer, a primera vista, algo exactamente igual a la autopistía protestante. En efecto, podría alguien pensar que el recurso de la autorreferencia busca sencillamente un testimonio definitivo de la Biblia sobre su propio ser. En realidad, la autorreferencia y la autopistía pretenden la misma finalidad con métodos distintos. La diferencia está en lo que se ha señalado como deficiencia de la autorreferencia respecto del canon de los textos inspirados: que no se define mediante el autotestimonio bíblico, sino que es menester recurrir a la tradición (cf. c. IV,I,1 y 4).

5. *Resumen*

Establecer el hecho de la inspiración bíblica exige, ante todo, llevar a cabo un análisis de la Escritura como una realidad de lenguaje que, en su condición de cosa escrita, muestra desde sí y por sí, en independencia de su autor y del destinatario, su condición de libro sagrado. Es el método lingüístico de la automostración. Veamos los resultados obtenidos.

a) El género literario de la Biblia descubre fácilmente un primer nivel de su autorreferencia.como libro religioso. Un estudio más profundizado de su génesis por medio de la historia de la tradición y la historia redaccional lleva a la conclusión de que no sólo es un libro religioso por su contenido, sino un verdadero libro sagrado por su origen divino.

b) Este origen divino aparece en los siguientes momentos: En el comienzo –tanto de Israel como de la Iglesia– hay un *evento fundante* en que interviene la Divinidad revelándose. El evento provoca el *acto de fe* y da el ser al pueblo de Dios. Ambos momentos se expresan en una respuesta que es una *confesión de fe* y un acto de sumisión al querer de Dios, que toma la forma de ley y se narra en una historia. En la Escritura aparecen esos tres elementos como formando una unidad, lo mismo por parte de la acción divina que

interviene en ellos que por parte de la reacción del pueblo que los vive.

c) Las intervenciones divinas continúan; la respuesta de fe se repite; la confesión va tomando proporciones cada vez más vastas y más complejas, diferenciándose en géneros literarios, tales como el oráculo de revelación, la palabra de ley, la reflexión sapiencial. El pueblo creyente acepta el crecimiento de la palabra incluyendo en un mismo acto de fe la aceptación del mensaje divino y de la expresión que recibe en la boca y la pluma de los carismáticos de la palabra.

d) Cuando la revelación cesa, la palabra fundante de los comienzos y su desarrollo en el curso de la historia de la salvación se considera como un todo que funda la fe de la Iglesia. La estructura del acto de fe primordial permanece inalterada. Se acepta con igual adhesión el mensaje de Dios y su expresión en lenguaje humano.

e) Si la autorreferencia bíblica descubre la condición de libro de fe que posee la Escritura, los confines de ese libro quedan imprecisos. El Espíritu, que actúa en el origen de la palabra de fe, descubre a través de la Iglesia la extensión de esa palabra. Así surge el canon de los textos que forman el libro de fe que es la Escritura. Al mismo tiempo, la tradición explicita el hecho de que todos los textos del canon son palabra de fe, y lo son por la intervención del Espíritu inspirador en el origen de todos ellos. Así se estructura la doctrina católica del origen divino de la Escritura por inspiración.

f) Analizado el testimonio bíblico desde la categoría lingüística de la autorreferencia, es menester completar dichos resultados interrogando el testimonio complementario de la tradición en una de sus expresiones más cualificadas, cual es la enseñanza conciliar. Es en este momento cuando se verifica el paso del método meramente racional a la presentación de la dimensión de fe que mira a la Escritura como el libro por excelencia: el libro de la fe y de la salvación.

Capítulo VI
EL DOGMA DE LA INSPIRACION

Las ciencias del lenguaje pueden considerar la Biblia como un libro entre los demás libros, según acabamos de ver. Pero ésta no es la única manera de situarse ante la Biblia, que para el creyente es además el libro en el que se encuentra con la Palabra de Dios, libro nacido en el seno de una comunidad confesante. Por eso es preciso completar el estudio neutro de su autorreferencia lingüística con la pregunta a esa misma comunidad sobre lo que ella cree acerca del ser de su libro. De hecho, el pueblo de Dios que es la Iglesia se ha pronunciado de forma autorizada sobre la naturaleza de la Sagrada Escritura. Tales pronunciamientos han dado origen a lo que se llama el «dogma de la inspiración». El objeto de este capítulo es preguntar a la Iglesia sobre su fe acerca de la Sagrada Escritura[1].

[1] Como bibliografía general para este capítulo, cf. J. Beumer, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, en M. Schmaus / A. Grillmeier / L. Scheffczyk (eds.), *Historia de los dogmas* I, 3b (Madrid 1973); E. Mangenot, *Inspiration*, en DTC VII, 2 (París 1923) 2.068-2.266; J.T. Burtchaell, *Catholic Theories of Inspiration since 1810* (Cambridge 1969); S. Muñoz Iglesias, *Documentos Bíblicos* (BAC 136; Madrid 1955) 3-150; S. Benedetti, en *I libri di Dio* I, 53-224; A. Ibáñez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II* (Vitoria 1987). Se debe tener en cuenta que la fe en la inspiración bíblica aparece atestiguada no sólo en las confesiones de fe y en las decisiones magisteriales, sino también en los escritos de los Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos: sobre ello cf. C. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Friburgo Br. 1906) 38-140; G.M. Perrella, *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primi documenti cristiani:* «Angelicum» 20 (1943) 32-52.

I. LA DOCTRINA DE LOS CONCILIOS

1. *De los orígenes al Vaticano II*

Las primeras afirmaciones autorizadas sobre la inspiración se encuentran en las confesiones de fe cristianas. En ellas se repite sin variaciones sustanciales la atribución de la locución profética al Espíritu Santo[2]. A partir del siglo IV comienzan las intervenciones magisteriales en favor del canon[3]. Paralelamente, desde el siglo V, las confesiones amplían el enunciado elemental de los credos antiguos[4]. Tales confesiones revisten un carácter polémico contra los errores gnósticos. En efecto, la negación del origen divino del AT impone la necesidad de definir que un mismo Dios es el autor de ambos Testamentos. Por eso, sin repetir lo que los credos antiguos afirmaban sobre el Espíritu Santo como principio divino de la profecía, insisten en homologar el AT y el NT en cuanto a su origen divino[5].

El Concilio de Florencia retorna a los enunciados del credo e insiste en el origen de la Escritura por *inspiración* del Espíritu Santo. Al mismo tiempo explica que la autoría de Dios sobre los dos Testamentos se refiere a los libros, no sólo a los Testamentos como instituciones:

«(La Iglesia) profesa que el mismo y único Dios es el autor del Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, de la Ley de los Profetas y del Evangelio, ya que bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo hablaron los santos

[2] Las confesiones de fe sólo mencionan la acción del Espíritu Santo en el origen de la palabra bíblica. La primitiva confesión de fe que sólo afirmaba «creo en el Espíritu Santo» (DS 1) se amplía luego, a principios del siglo IV, en «creo en el Espíritu Santo... que habló por los profetas» (DS 42) y también «que habló en la Ley, anunció en los Profetas... y habla en los Apóstoles» (DS 44). De forma análoga en el Símbolo Atanasiano (DS 46) y en el símbolo de la Iglesia armenia (DS 48).

[3] El canon no es mencionado en las confesiones de fe. Aparece sólo en documentos magisteriales a partir de la segunda mitad del siglo IV (EB 11-13).

[4] Las decisiones magisteriales referentes a la inspiración aparecen por primera vez en el Concilio I de Toledo (400) contra los priscilianistas (EB 28).

[5] El Concilio I de Toledo decía: «Si alguno cree que se da un Dios de la antigua Ley y otro del Evangelio, sea anatema» (EB 28). El tema de Dios-Autor aparece en los *Estatutos Antiguos de la Iglesia:* «Se le ha de preguntar si cree que sea uno el mismo el autor y Dios del Nuevo y Antiguo Testamento, esto es, de la Ley y de los Profetas y de los Apóstoles» (EB 30). En forma parecida se expresaba el papa León IX en la carta al Patriarca de Antioquía: «Creo también que el mismo Dios y Señor Omnipotente es el Autor del Nuevo y del Antiguo Testamento, esto es, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles» (EB 38). Idéntica fórmula en la confesión de Miguel Paleólogo (EB 40).

de uno y otro Testamento, cuyos libros recibe y venera, los cuales se contienen en los títulos siguientes... (sigue la lista). Asimismo anatematiza la locura de los maniqueos, que pusieron dos primeros principios, uno de las cosas visibles, y otro de las invisibles, y dijeron que uno era el Dios del Nuevo Testamento y otro el del Antiguo»[6].

En el Concilio de Trento la polémica antiprotestante hizo que el centro de la atención volviera al canon como en los siglos IV-V. Pero ya desde el Concilio de Florencia se había empezado a hablar de la inspiración. Trento no podía prescindir de toda alusión a la sacralidad de la Escritura. Por esto, en el decreto sobre las Escrituras repitió cuanto se venía diciendo en los documentos antiguos y, al definir el canon, incluyó la expresión «sagrados y canónicos» sobre el constitutivo de los libros cuya lista detallaba (cf. c. II,I,4).

2. *El Concilio Vaticano I*

En la sesión III del día 24 de abril de 1870 el Concilio Vaticano I definía el origen divino de las Escrituras por inspiración en la siguiente manera:

«Dichos libros del AT y del NT íntegros con todas sus partes, como se describen en el decreto del mismo Concilio (de Trento)... deben ser recibidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia... Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura íntegros, con todas sus partes, como los describió el santo Sínodo Tridentino, o negase que son divinamente inspirados, sea anatema»[7].

En el Concilio se oficializó dogmáticamente la expresión «inspiración», utilizada por primera vez en el Concilio Florentino, y se la puso en estrecha relación con la fórmula «Dios Autor de las

[6] EB 47-48. Se discute entre los autores si este *Decreto para los Jacobitas* tuvo un verdadero valor de documento infalible. Pero, aun admitido dicho valor, no parece que fuera intención del Concilio definir la condición de autor atribuida a Dios y la actuación del Espíritu Santo por inspiración. El objetivo primordial de tal confesión de fe parece que estaba en la fijación del canon de libros sagrados en la iglesia jacobita.

[7] EB 77.79. Cf. H. Dieckmann, *De essentia inspirationis quid Concilium Vaticanum definierit et docuerit:* «Gregorianum» 10 (1929) 72-84.

Escrituras». La definición resultó tan importante que toda la teología católica posterior comenzó a enfocar la sobrenaturalidad de la Biblia a partir de ese concepto de inspiración.

La intervención del Vaticano I tenía como contexto histórico la preocupación por oponerse al racionalismo imperante, negador de todo lo sobrenatural. El Concilio reaccionó con una enérgica profesión de fe en la sobrenaturalidad de la revelación. La definición del día 24 de abril de 1870 sobre las Escrituras está condicionada por esta preocupación:

> «Los libros sagrados, que antes eran considerados como única fuente y único juez de la doctrina cristiana, ya no son tenidos por divinos e incluso comienzan a ser contados entre las especulaciones míticas» (EB 76).

La fórmula definitoria citada más arriba consta de dos partes netamente distintas: una primera que condena *los aspectos negativos* o las explicaciones insuficientes sobre el origen sobrenatural de la Biblia, y una segunda que expone *los elementos positivos*. Los aspectos negativos son: *a)* los libros sagrados no son textos compuestos por sola la industria humana; *b)* no basta que hayan sido aprobados por la Iglesia con posterioridad a su redacción; *c)* ni que contengan la revelación sin error. De todos estos aspectos negativos, el primero es el que contiene en forma genérica la razón de la insuficiencia de los otros dos.

Los aspectos positivos de la definición son: *a)* que el origen sobrenatural de las Escrituras se debe a un particular influjo del Espíritu Santo que se denomina inspiración; *b)* este influjo es de tal naturaleza que constituye a Dios en *autor* de las mismas; *c)* los libros inspirados tienen una finalidad *eclesial* y comunitaria: son entregados como tales a la Iglesia.

3. *Del Vaticano I al Vaticano II*

Los años posteriores al Vaticano I conocieron un gran desarrollo de las ciencias bíblicas[8]. Pero no fue un tiempo pacífico. El problema que polarizó la atención fue la llamada «Cuestión Bíblica», acerca de la verdad de la Escritura. Este ambiente hizo necesaria la intervención de León XIII con su encíclica *Providentissimus Deus,* que ha influido en la teología posterior tanto o más que la definición del Vaticano I.

[8] Cf. J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II* (Stuttgart 1966) 21; también S. Muñoz Iglesias, *Documentos bíblicos,* op. cit., 32.

El origen divino de la Biblia estaba firmemente definido en el Concilio. Los autores católicos no lo negaban. La dificultad estaba en salvar su verdad. Como punto de partida para su doctrina sobre la inerrancia, León XIII se sirve de la noción de autor utilizada por los concilios, especialmente el Vaticano I. Para que Dios sea autor de un libro tienen que ser de él las ideas de ese libro, y para ello es necesario que intervenga de modo especial en la inteligencia, en la voluntad y en las facultades ejecutivas del autor o autores humanos. He aquí la definición que el Papa daba de la inspiración:

«Por lo cual nada importa que el Espíritu Santo se haya servido de hombres como de instrumentos para escribir, como si a estos escritores inspirados, ya que no el autor principal, se les pudiera haber deslizado algún error. Porque El de tal manera los excitó y movió con su influjo sobrenatural para que escribieran, de tal manera los asistió mientras escribían, que ellos concibieron rectamente todo y sólo lo que El quería, y lo quisieron fielmente escribir, y lo expresaron aptamente con verdad infalible; de otra manera, El no sería el autor de toda la Escritura» (EB 125).

El magisterio de san Pío X y de Benedicto XV se relacionó más directamente con la problemática de la verdad de la Biblia. La encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII, no aportó gran cosa a la teología de la inspiración fuera de la pequeña clarificación de que los instrumentos humanos de que se sirvió Dios para la obra inspirada actuaban con plena libertad, como órganos vivos del Espíritu Santo (EB 556).

4. La «Dei Verbum»

El Vaticano II tuvo el mérito de llegar a una solución satisfactoria en la cuestión de la verdad bíblica. En cuanto a la inspiración, sus pretensiones fueron más modestas. Se limitó a insistir en los aspectos ya definidos en el Vaticano I y a matizar algunas ideas corrientes en la enseñanza ordinaria del magisterio. He aquí sus palabras:

«Las verdades divinamente reveladas que los libros de la Sagrada Escritura contienen y presentan fueron consignadas por inspiración del Espíritu Santo. La Santa Madre Iglesia, según fe apostólica, tiene como santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios por autor; y como tales han sido entregados a la misma Iglesia. Mas, para componer

los libros sagrados, Dios eligió a hombres, de cuyos medios se sirvió, de forma que, actuando en ellos y por ellos, escribieran como verdaderos autores todo aquello y sólo aquello que él quería» (DV 11).

La originalidad principal del Vaticano II consistió en llevar a cabo una labor de discernimiento entre lo esencial de la inspiración y lo que es de libre discusión en las escuelas teológicas. Pero su enseñanza no fue una simple repetición de la doctrina tradicional, sino un repensamiento desde las nuevas necesidades de la ciencia bíblica contemporánea[9].

Ante todo, la DV volvió a centrar el dogma de la inspiración dentro del tema general de la revelación, como lo había hecho ya el Vaticano I y era natural por la esencial conexión entre ambas verdades. La DV puso fin a la moda apologética que había hecho de la inspiración un carisma para eliminar el error. El interés por la simplificación y la vuelta a lo esencial aparece en el modo de describir tanto la acción divina inspiradora como la colaboración humana del autor sagrado. La intervención divina se describe en los siguientes términos: «Actuando él –Dios– en ellos y por ellos, escribieron como verdaderos autores» (DV 11). En esta sobria exposición se elimina la mención de la causa principal y de los modos concretos de intervención en la mente y voluntad de los hagiógrafos.

La acción propia de los escritores sagrados se define en los siguientes términos: «Para componer los libros sagrados, Dios eligió a hombres de cuyas facultades y medios se sirvió...» (DV 11). Son esenciales en esta doctrina la providencial elección de los redactores inspirados y la plenitud de las cualidades humanas, que no quedan menoscabadas por la intervención divina. Se elimina la mención de la causalidad instrumental, que desde León XIII había tomado carta de ciudadanía en la enseñanza magisterial. En la misma aula conciliar hubo intervenciones episcopales que pidieron la mención de la causa instrumental[10]. La DV prefirió prescindir de toda concreción teológica en la explicación del carisma inspirativo.

El Concilio utilizó la expresión *autor* para referirse a la presencia divina en la inspiración. El tema había sido sometido en los

[9] Cf. ComDV 371-91; M. Adinolfi, *La problematica dell'ispirazione prima e dopo la «Dei Verbum»:* RivB 17 (1969) 249-282.

[10] Cf. Ibáñez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II:* ScripVict 33 (1986) 295-296.

decenios anteriores a interesantes análisis. El P. Rahner se había servido del concepto de *autor* para intentar una nueva sistemática de la inspiración. Bien es verdad que la DV no entra en polémica con ninguna interpretación, pero añade interesantes matizaciones, llamando «verdaderos autores» sólo a los hagiógrafos.

Otro aspecto doctrinal importante de la DV es el que se refiere a los efectos de la inspiración. Es opinión general que el efecto primero y más propio de la inspiración es elevar la Escritura al rango de Palabra de Dios, con la necesaria consecuencia de su verdad total[11]. Esta persuasión podría justificarse por el n. 24 de la DV: «La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios y, al ser inspirada, es en verdad la palabra de Dios». El P. Alonso Schökel ha querido completar este enfoque y prefiere hablar de «consecuencias de la inspiración», que serían principalmente dos: una en el contexto de la Escritura como *logos,* su verdad; otra en el contexto del *espíritu,* su fuerza[12]. Sin precisar aspectos técnicos, el Concilio enseña que la inspiración otorga a la Palabra de Dios una condición nueva: la de ser Escritura[13].

II. LO VINCULANTE DE LA ENSEÑANZA CONCILIAR

Las confesiones de fe y las definiciones conciliares han formulado en términos explícitos la fe en materia de inspiración. ¿Cuál es el objeto de fe vinculante de tales pronunciamientos? De entrada hay que advertir que las intervenciones magisteriales tienen lugar cuando una verdad de fe está en peligro. De ahí que casi siempre dichas actuaciones proscriban un error y, al mismo tiempo, formulen en términos nuevos la verdadera fe en el tema controvertido.

En el caso concreto de la inspiración, la Iglesia ha tenido que salir al encuentro de los errores gnósticos, que negaban el origen divino del AT, y del racionalismo, que se cerraba a la sobrenaturalidad de la revelación contenida en la Escritura. Esto ha llevado a la Iglesia a condenar tales errores y reformular su fe en la inspi-

[11] Cf. Höpfl, *De Inspiratione* (Roma 1929) 50; lo mismo Höpfl/Leloir, *Introductio generalis,* op. cit., 79; otro tanto se diga del P. Bea en su *De Inspiratione* (Roma ²1935) 75-76.

[12] Cf. *La palabra inspirada,* op. cit., 269ss.

[13] «Las verdades divinamente reveladas, que los libros de la Sagrada Escritura contienen y presentan, fueron consignadas por inspiración del Espíritu Santo» (DV 11). «La Sagrada Escritura es palabra de Dios escrita por inspiración del Espíritu Santo» (DV 9).

ración. Pero en este punto surge una delicada cuestión de interpretación: ¿es de fe la matización concreta de que Dios es *autor* literario de la Escritura?; la *inspiración,* ¿es la expresión técnica única para designan el acto divino generador de la Escritura? Aquí los autores discrepan entre sí. Hay quienes creen que es doctrina definida la condición de autor literario atribuida a Dios[14], mientras que otros creen que el Vaticano I no tuvo intención de concretar tal determinación lingüística[15]. Lo mismo sucede con la inspiración, que para algunos habría quedado definida como el aspecto específico del acto generador de la Escritura, si bien para otros el Vaticano I nada vinculante habría añadido sobre matices semánticos nuevos de esta palabra[16].

Más allá de lo que en cada caso haya de minimalismo o maximalismo, hay que tener en cuenta lo siguiente. Toda reenunciación de la fe –en los símbolos o en los concilios– es, al mismo tiempo, una actualización. Esto supone siempre una prolongación. En las definiciones conciliares no se verifica únicamente una labor negativa de proscripción de errores, sino también una utilización de expresiones nuevas para mejor caracterizar la doctrina puesta en peligro por los errores. Son estas fórmulas nuevas las que hacen posible el progreso teológico y la evolución homogénea del dogma. En este sentido, no hay duda de que las expresiones «Dios-Autor» e «Inspiración» han favorecido grandemente el progreso teológico en lo tocante al ser de la Escritura. Pero también es menester observar que esto no tiene lugar ni en el ámbito de la efectividad salvífica de la Palabra de Dios ni en el orden del acto de fe. Todo sucede en el restringido ámbito –el más humano y condicionado por la historicidad de la Palabra de Dios– que es su dimensión noética, es decir, el sentido de los enunciados mediante los cuales ella se comunica a los hombres de cada época.

[14] Sobre el tema informa ampliamente A. Ibáñez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la Sagrada Escritura en el Concilio Vaticano II,* op. cit., 8-11, recogido luego en el libro que con el mismo título ha publicado en 1987.

[15] La contestación más decidida la llevó a cabo N. I. Weyns, *De natura inspirationis juxta Concilium Vaticanum:* «Angelicum» 30 (1953) 323-328.

[16] Cf. A. M. Artola, *De «Dios autor de los Libros Sagrados» a «La Escritura como obra literaria»:* EE 56 (1981) 656-659.

Capítulo VII
LA NATURALEZA DE LA INSPIRACION

A la teología, como inteligencia de la fe, compete la tarea de escudriñar el misterio de la Palabra de Dios que se hace expresión humana en la redacción inspirada. Para realizar este cometido cuenta la teología con la analogía de la fe y con la analogía natural. Mediante la primera, la razón, iluminada por la fe, en virtud de la relación de los misterios entre sí, puede obtener un mejor conocimiento de un misterio particular. Mediante la segunda, aplicando aquello que la razón conoce por sus fuerzas naturales, y debido a la existencia de un parecido o semejanza entre lo humano y Dios como consecuencia de la gracia y de la fe, se puede intentar una asimilación racional del misterio (cf. DS 1796).

La analogía de la fe ha sido utilizada al exponer la condición divina de la palabra bíblica desde el concepto de *consagración* (cf. c. I,III,2). Ahora nos proponemos la tarea de reflexionar teológicamente desde la analogía natural con la palabra humana, haciendo recurso a las ciencias de la palabra y del lenguaje.

Pero, antes de entrar en el tema, es preciso hacer algunas aclaraciones. Recordemos, en primer lugar, que «palabra» tiene al menos una doble acepción. Puede significar el acto de hablar o locución y la parte elemental de una frase. Lo que interesa a la teología de la inspiración es la palabra en el primer sentido, es decir, como acto de lenguaje oral o escrito. En segundo lugar, recordemos también que la locución consta de tres elementos esenciales: el que habla, lo que se habla y aquel a quien se habla. Aplicando estas precisiones elementales a la Palabra de Dios, tenemos el triángulo lingüístico divino con sus tres vértices: el locutor (Dios que habla), la locución (la Palabra de Dios), el destinatario (el pueblo de Dios).

Ahora bien, la simplicidad de este esquema lingüístico debe completarse con otros elementos imprescindibles. Ante todo, el hablar es un acto libre, que exige previamente la intención y la decisión de comunicarse mediante la palabra. Esto significa que, al estudiar la Escritura, es preciso comenzar desde la libertad eterna de Dios, que decide intervenir en la historia humana por medio de su palabra. Además, hablar significa utilizar un signo lingüístico como instrumento de comunicación. En la locución bíblica este medio lingüístico es particularmente complejo. Se trata nada menos que de un ser personal, el hombre. El medio expresivo es el mediador carismático que habla palabras de Dios. En cuanto al destinatario de la palabra hay también un factor de complicación. El primero y más inmediato destinatario de la palabra es el mismo mediador lingüístico. El carismático de la palabra de Dios es a la vez el primer oyente y el portavoz de la locución divina de destino colectivo. A todo esto añádase que la Escritura es una palabra cualificada por su condición de lenguaje escrito[1].

I. LA ESCRITURA EN LOS PLANES DE DIOS

Aplicando a Dios en forma analógica el concepto de locución, se pueden distinguir en él dos formas esencialmente distintas de palabra: el Verbo o la locución divina intratrinitaria y la palabra temporal o creada con que interpela al hombre. La primera es única, eterna e interior a la sustancia divina. La segunda es múltiple, temporal y perteneciente a la exterioridad creada del Infinito. La Escritura es una de estas múltiples palabras creadas que tienen un doble momento en su existencia: la decisión eterna de hablar y el acto creado y temporal de la locución histórica.

[1] Para una primera aproximación a la analogía de la fe y a la analogía natural, cf. SM I, 138-143. En cuanto al tema general, todos los manuales lo desarrollan ampliamente; cf., p. ej., *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 23-48; P. Grelot, *La Biblia Palabra de Dios*, 99-116; Höpfl / Leloir, 38-59; *Il Messaggio della Salvezza* I, 73-87; *Manual Bíblico* I, 42-73; V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, 131-152; Perrella / Vagaggini, 50-71; Tuya / Salguero, 102-164. Planteamientos modernos en L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada*, op. cit., 175-293; P. Benoit, *Revelación e inspiración según la Biblia en Santo Tomás y en las discusiones modernas*, en *Exégesis y Teología* I, op. cit., = RB 70 (1963) 321-370; K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1970); P.H. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture* (Filadelfia 1980) 21-75.

1. La decisión divina de componer la Escritura

«Para componer los libros sagrados Dios eligió a hombres» (DV 11). Así da comienzo el Vaticano II a su enseñanza sobre la inspiración, remontándose a la decisión divina de componer los libros sagrados. Si bien se afirma que es Dios el que elige y el que actúa en la inspiración, no hay duda de que es toda la Divina Trinidad la que interviene en la producción de la Escritura con una acción perfectamente conjuntada según el modo propio de cada persona. Porque, al decir de san Epifanio: «Siempre juntamente con el Padre y el Hijo se encuentra el Espíritu Santo»[2].

La clásica teología de la inspiración no concedía particular atención a este momento eterno de la Escritura. Generalmente, los autores se limitaban a advertir que, siendo la producción de la Escritura un acto creado, era obra de la naturaleza divina atribuida por igual a las tres divinas personas[3]. Por nuestra parte, el modelo expositivo de la DV es el que va a guiar el desarrollo de la presente reflexión sobre la inspiración.

Según la teología neotestamentaria, a toda actuación de Dios en el tiempo precede su previo designio (Ef 1,11). Este orden de decisiones divinas tiene un doble ámbito de actuación: el de la providencia y el de la predestinación, según se trate de designios divinos relacionados directamente con la salvación o con el orden natural del universo. Es en este plano de las divinas decisiones donde se sitúa, en primer lugar, la composición de la Escritura. Por eso es menester señalar con exactitud la naturaleza de esta decisión.

Ha sido el P. Rahner el que más de intento y con mayor profundidad ha analizado este momento de los planes de Dios. Para el teólogo alemán, la voluntad divina de componer la Escritura pertenece al orden de las «predefiniciones formales», que tienen como objeto la voluntad divina

[2] *Panarium*, 62,4; PG 41,1053.

[3] J. Prado, *Praelectionum Biblicarum Compendium, I. Propaedeutica* (Madrid 1952) n. 22, resume sintéticamente de la siguiente forma esta doctrina común: «Actio scilicet positiva Dei ad extra tribus personis communis, licet per appropriationem Spiritui Sancto tribuatur; supernaturalis, «gratia» superans nempe exigentias naturae, et ideo diversa ab influxu quem Deus ut causa prima actionibus creaturarum praestare potest. Haec actio quae ex parte principii i. e. Dei, realiter non distinguitur ab ipsa divina essentia, ex parte termini in quo recipitur, dicitur excitans, movens hagiographum: est igitur motio virtuosa, impressio quaedam, actio transiens, quae a libri scriptione ad quam producendam ordinatur, ultimam determinationem seu specificationem accipiet».

eficaz de realizar algo en la historia con anterioridad a toda respuesta libre del hombre. El resultado de esta predefinición formal es la realización de actos histórico-salvíficos que Dios se apropia en una forma completamente nueva y personal. De este manera interviene en la historia de la salvación, en la encarnación, en la fundación de la Iglesia y en la producción de la Escritura, de la cual se convierte en autor literario[4].

La perspectiva de la DV es idéntica a la de Rahner, cuando busca en las decisiones de Dios la razón de la inspiración. Pero hay una diferencia en cuanto al objeto de dicha predefinición. Para la DV, el decreto referente a la Escritura no se incluye en la decisión de fundar la Iglesia, sino que es un momento formalmente distinto: «componer los libros sagrados» (DV 11). Esta voluntad es la primera intención divina que actúa prefijando eficazmente el fin. Al simple conocimiento previo responde en el orden volitivo la intención. A partir de ahí vendrá la concreción de los medios utilizados para la consecución de la finalidad señalada. Se trata de un efecto que se ha de conseguir eficazmente en el tiempo.

Rahner coloca esta decisión divina en el momento que los molinistas llaman de «predefinición formal». Pero, dejando de lado cuestiones discutidas entre las diversas escuelas teológicas, no hay duda de que la realización de la Sagrada Escritura ha de incluirse en esa dimensión divina de las decisiones libres eternas. La dificultad está en señalar el lugar propio de tal decisión en los designios divinos, el objeto de tal determinación eterna y el efecto temporal propio de la misma.

2. *La elección de los autores inspirados*

La DV, según hemos visto, menciona como el primer acto divino referente a la Escritura la elección de los futuros escritores inspirados. Siendo tal elección un acto eficaz del divino querer, su naturaleza se relaciona estrechamente con la predestinación y la actuación soberana de Dios sobre la libertad humana. Como acto directamente relacionado con la salvación, la producción de la Escritura no puede menos de pertenecer de alguna manera al orden de la predestinación, definido por santo Tomás como «la razón de la transmisión de la criatura racional al fin último»[5]. Por su parte, la DV parece incluir en el acto electivo de los autores sagrados la voluntad de conferirles todo lo necesario para el debido cumplimiento de su misión. En efecto, el hecho de servirse de sus facultades y medios supone la decisión previa de procurarles la adecuada dotación de recursos para la finalidad a que se ordena la elección.

[4] K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, op. cit., 49-52.
[5] Cf. *Suma Teológica* I, q. 23, a. 1.

3. *Las propiedades de la futura Escritura*

El decreto eterno referente a la composición de las Escrituras no sólo incluye el acto redaccional, sino también una serie de condiciones concretas: «que escribieran todo y sólo aquello que Dios quisiera», «que en las Escrituras se contenga sin error la verdad que Dios quiso consignar en ellas para nuestra salvación» (DV 11).

¿Cómo se incluye en el orden de las intenciones divinas esta finalidad de exclusión de error? ¿Será esencialmente idéntica a la realización de la Escritura como tal o supondrá un complemento formalmente diferente? El P. Lessio exigía una intervención formalmente distinta, análoga a la confirmación en gracia de algunos santos. Del mismo modo que esa gracia singular los preservaba del pecado, el don de inerrancia inmunizaba a los autores sagrados contra el error[6].

Para no multiplicar decretos sin necesidad, más lógico parece suponer que la decisión de componer la Escritura incluía en un todo único su producción y su condición necesaria de palabra verdadera.

4. *La atribución de la Escritura a Dios*

Entre los efectos pretendidos por Dios en sus decisiones eternas están también las siguientes: 1) que todas las afirmaciones de los autores inspirados han de tenerse como afirmaciones del Espíritu Santo; 2) que Dios es el autor de la Escritura. La razón de estas atribuciones es que Dios actúa *en* y *por medio* de los autores sagrados (DV 11). Dejando para otro lugar el análisis de la acción concreta ejercida por Dios en los hagiógrafos, es menester tocar aquí el punto delicado de la atribución de los efectos indicados a la Divinidad.

El P. Rahner ha profundizado de modo admirable la teología de esta divina atribución merced a su personal teoría del origen de la Escritura como un momento de la fundación de la Iglesia[7]. En esta génesis actúa una gracia de predeterminación formal que obtiene inexorablemente su finalidad. El término de la acción es la Escritura que se atribuye a Dios como a su autor. Es una intervención histórico-salvífica del mismo orden que la encarnación, la fundación de la Iglesia, etc. En su original síntesis, Rahner introduce algunos conceptos nuevos, prescindiendo de las categorías clásicas de causa principal e instrumental. El resultado de la actuación divina es una manera de presencia de orden categorial[8]. Esta

[6] Cf. L. Lessio, In I, q. 1, a. 9-10, en la edición de A. M. Artola (Vitoria 1974) 43. Cf. también, A. M. Artola, *De la Revelación a la Inspiración* (Bilbao 1983) 128.

[7] Cf. *Inspiración*, op. cit., 63.

[8] Cf. *ibíd.*, 50-62. Este elemento tan importante de la dimensión categorial, en que se encuentran Dios y el autor humano, está escamoteado en la traducción española. O bien se cambia en *categórico* (original alemán, pp. 66 y 70, español, pp. 73 y 78), o bien se elimina (original en p. 67, suprimido en la p. 75 del español).

explicacion del jesuita aleman ha encontrado fuertes reticencias entre los teologos de profesion[9]. Por eso es menester perfilar bien los conceptos.

Todo el mundo admite que la trascendencia de Dios y su accion en el mundo es absoluta y ultracategorial. Por esto, en una religion puramente monoteista seria imposible hablar de dimensiones categoriales de la acción de Dios. Pero en el cristianismo la revelacion de la Trinidad y el hecho de la encarnacion han introducido realidades nuevas en el modo de atribuir a la Divinidad ciertas actividades del orden categorial. En Cristo la acción de Dios es trascendente y categorial (Dios es infinito, pero al mismo tiempo nace, crece, muere). Esta categorialidad de la accion de Dios se prolonga en la causalidad de los sacramentos (Cristo es quien bautiza, quien unge al enfermo, consagra, etc.). Cuando acontece la intervención del Espiritu de Cristo en la producción del texto inspirado neotestamentario, ¿puede afirmarse que tal actividad es de tipo categorial?

Para resolver este problema hay que tener en cuenta que la atribucion categorial de propiedades a la Divinidad unicamente es aceptable en la encarnacion y en su prolongación sacramental, por la referencia personal estricta de tales realidades al Verbo Encarnado Fuera de este ambito de la encarnacion, todas las demas actuaciones de la Divinidad *ad extra*, es decir, fuera de la misma vida divina, son absolutamente comunes a las tres Personas, y la manera peculiar como una determinada acción se vincula a una Persona no excluye en modo alguno a las demas La produccion de la Escritura procede de la actuacion conjunta del Padre, del Verbo y del Espiritu Santo. Por eso se atribuye unitariamente a toda la Trinidad, si bien en forma *propia* es obra del Espiritu Santo

5. *La Trinidad en el origen de la Escritura*

La hipótesis de Rahner parte de su peculiar teoría trinitaria, segun la cual la personalidad divina seria una en tres diversas formas de subsistencia[10]. Desde esta cuasi-hipostatización del Dios Uno ha llegado a su teoría de las intervenciones categoriales de Dios en la historia de la salvación. Esta teología ha recibido algunas importantes rectificaciones que tienen su incidencia en la teología de la inspiración[11].

[9] Ha sido M Alvarez Gomez quien mas profundamente ha intentado refutar los planteamientos de K Rahner, cf *La Inspiracion Biblica segun Rahner* «Studium Legionense» 3 (1962) 132-143, cf tambien, para una presentacion de la obra y de los juicios que ha merecido, A M Artola, *Juicios criticos a la Inspiracion Biblica del P Rahner* «Lumen» (1964) 385-408

[10] K Rahner ha expuesto su pensamiento sobre la Trinidad en *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la Historia de la Salvacion*, en *Mysterium Salutis*, II/1 (Madrid 1969) 360-445

[11] La doctrina inspiracionista de Rahner esta en intima conexion con su sis-

Por este motivo resulta mas conforme con la tradicion católica entender la composición de la Escritura en el marco de las acciones inseparablemente tripersonales de la esencia de Dios. Veamos cómo tiene lugar la presencia trinitaria en la inspiración, que la tradición ha atribuido particularmente al Espíritu Santo. San Ireneo expuso muy bien la fe en la copresencia del Verbo y del Espíritu como principios inseparables de la inspiración: «Sabemos con toda verdad que las Escrituras son perfectas, pues han sido dictadas por el Verbo y su Espíritu»[12]. La acción tripersonal de Dios la describió san Ambrosio con las siguientes palabras: «Cuanto habla el Espiritu es del Hijo; lo que entregó el Hijo es del Padre. Por tanto, nada hablan de por sí (es decir, separadamentel) el Hijo o el Espíritu, pues nada habla la Trinidad si no es toda ella»[13]. Y en otro lugar: «(El Espíritu Santo) junto con el Padre y el Hijo habita en los santos, se infunde a los justos, inspira a los profetas. Y la divina Escritura se dice que está toda divinamente inspirada, porque Dios inspira lo que el Espíritu hablo»[14].

En el origen de la Escritura está el Padre. No sólo habló por los profetas (Heb 1,1), sino que inspiró la Escritura (2 Tim 3,16). Al Padre le compete la iniciativa, la decisión y el acto de hablar, como primer principio de toda actividad divina. El Hijo es la palabra que el Padre pronuncia. Es el contenido de la locución del Padre: «En estos últimos tiempos nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,2). La unica palabra del Padre es su Hijo. Todas las demás palabras no son sino el Verbo fragmentado en muchas palabras. El Espiritu Santo es el soplo que realiza con fuerza cuanto el Padre dice en su palabra. Es la persona divina de la efectividad y del cumplimiento. En la producción de la Escritura su presencia activa es la que lleva a efecto la redacción inspirada en unión con el Padre y el Verbo.

tema trinitario Siempre que habla de la accion divina y productora de la Escritura habla solamente de la accion de Dios ( ) Observaciones que se han hecho al pensamiento rahneriano sobre la Trinidad tienen una particular incidencia en el planteamiento de la inspiracion, cf J M Alonso, *La reflexión teológico-trinitaria hoy*, en *Semanas de Estudios Trinitarios*, V *La Trinidad hoy* (Salamanca 1971) 178-179, 189-198, J Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios La doctrina sobre Dios* (Salamanca 1983) 162-166, W Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1985) 327-328

[12] *Adv Haer* II, 28,2, PG 7,804

[13] *De Spiritu Sancto* II, 12,134, PL 16,803

[14] *De Spiritu Sancto* III, 16,112, PL 16,837

II. EL ESPIRITU INSPIRADOR

1. El momento de la revelación

El acto de elección que acontece en la eternidad de Dios tiene su momento primero de realización en la llamada. La irrupción divina en la vida del hombre tiene una doble cara. Si se la considera de parte de Dios, es una acción infinita, indeterminada, total. Por eso mismo es indefinible e imprecisable. De parte del hombre tiene efectos diferenciados. Y es en función de estos aspectos concretos y determinados como la acción divina es denominada. Así podemos hablar de *revelación, llamada, locución, visión, mandato,* etc. Pero incluso de parte del hombre hay un momento primordial en que la percepción de la presencia actuante de Dios es también total, indeterminada, simple y no fragmentada. Es la simple aprehensión de la presencia actuante de Dios o la pura impresión de realidad del ser de Dios.

Una de las reacciones más inmediatas a la percepción de lo divino es la aceptación de su realidad y la sumisión a sus exigencias. Isaías, en su visión inaugural, dice: «Heme aquí; mándame» (Is 6,8). Esta sumisión de tipo ministerial supone otra previa de aceptación de la persona misma de Dios, que irrumpe en la vida del hombre.

Con frecuencia, el primer contacto con el Dios que llama provoca un profundo cambio de vida, como en el caso de la conversión de san Pablo. Experiencia de Dios, conciencia de misión y cambio de mente son las tres principales características del instante primero de la revelación.

2. El momento de la expresión

La impresión de realidad divina experimentada en la cercanía de Dios tiende necesariamente a la exteriorización y a la expresión en signos lingüísticos con el fin de manifestar lo experimentado y comunicarlo a los destinatarios de la revelación divina.

En el instante primero no hay más que la percepción intensa y cierta de la alteridad del ser divino que interviene. En un segundo momento la impresión simple, total e indeterminada se articula en *percepciones* diferenciadas según la variedad de las potencias que quedan afectadas por la impresión de realidad de la acción divina. Así, en el Sinaí, Moisés vivió experiencias visuales, auditivas y de terror sacro, que le hicieron caer por tierra y cubrirse el

rostro. Lo mismo aconteció a san Pablo cuando cayó derribado en el camino de Damasco.

a) Génesis de la palabra inspirada.

El paso de la experiencia interior del inspirado a su expresión en el lenguaje humano es el punto crucial donde acontece el fenómeno de la inspiración y de la consagración de la palabra. Efectivamente, la experiencia de la comunicación divina hay que traducirla en palabras humanas.

La filosofía del lenguaje ha mostrado una particular preferencia por iluminar el misterio del hablar. Desde W. von Humboldt hasta X. Zubiri, el paso de la interioridad del conocimiento a la expresión ha apasionado a los teóricos del lenguaje[15]. Señalemos los puntos principales de esta investigación.

Bühler distinguió el acto lingüístico *(Sprachakt)* y la función lingüística *(Sprachhandlung)*. Aquél es el momento de la locución; éste, la forma concreta que tal acto reviste. Pero, sobre todo, analizó las funciones del lenguaje: *llamada, expresión, información*[16]. La escuela de Oxford ha detallado a la perfección lo que de hecho se realiza en el acto lingüístico (locución-inlocución-perlocución). Pero lo que aquí interesa es el paso de la impresión a la expresión y los fenómenos que lo condicionan.

Cuando el hombre se pone a hablar, realiza un acto intencionado de expresión por medio de signos lingüísticos. Ante todo tiene dentro de sí algo que quiere decir. Para llevar a cabo su intento utiliza los siguientes medios: selecciona determinados signos lingüísticos particularmente aptos para realizar la expresión de su interioridad (fonemas, grafía); combina, en forma siempre personal y única, dichos signos con el fin de expresar lo que de hecho quiere comunicar. Es en este momento cuando actúan las funcionalidades que distingue Bühler, y la locución reviste las dimensiones analizadas por Austin, Searle, Evans y otros.

Aplicando este esquema a la palabra de fe, distinguimos los siguientes momentos. Ante todo se da uno primordial, anterior a la locución: es la recepción del mensaje divino[17] por vía de experiencia inmediata o por tradición. A partir de ahí es posible la serie

[15] Un buen resumen lo ofrece R. Ceñal en *La teoría del lenguaje de Carlos Bühler. Introducción a la moderna filosofía del lenguaje* (Madrid 1941) 51-82.

[16] Cf. R. Ceñal, *ibíd.*, 69-82.

[17] Es el momento de revelación o palabra objetiva de Dios. Cf. J. Richard, *Le processus psychologique de la révélation prophétique:* LTP 23 (1967) 42-75.

de actos que forman el proceso de la expresión: voluntad y decisión de expresar, selección de vocabulario apto, combinación de los signos escogidos en una locución personal. Así resulta la concreta palabra de fe. Es aquí donde tiene lugar la consagración de la palabra.

b) Peculiaridades del lenguaje de fe.

Antes de entrar en el análisis de esta consagración de la palabra es menester señalar algunas particularidades del lenguaje religioso, del cual es una variante la palabra de fe bíblica.

Según la investigación de Donald D. Evans[18], el lenguaje bíblico –como el lenguaje ordinario en general– es esencialmente performativo o realizador de lo que enuncia. La efectividad del lenguaje bíblico es de un orden singular: el de la expresión y el compromiso religioso. Su característica más notable es el valor autoimplicativo.

En la expresión, el hombre realiza un acto importante de desvelamiento y manifestación de algo que pertenece a su persona y que entrega en el acto del lenguaje. Por ello hay que distinguir bien la expresión de otros actos, lingüísticos o no, que le son parecidos. La expresión se diferencia, en primer lugar, de la simple exteriorización que es la reacción de respuesta propia del animal ante un determinado estímulo. A este orden pertenecen muchos actos no lingüísticos que manifiestan algo, pero no son expresión: los síntomas de una enfermedad, una sonrisa, determinados gestos, etc. La expresión consiste en manifestar, por vía de lenguaje, una opinión, un sentimiento o una intención. La expresión es un acto de lenguaje que realiza verdaderamente lo que dice: manifestar algo oculto en el interior del que se expresa. Ante el hecho portentoso del éxodo, Israel grita: «Yahvé nos ha liberado de Egipto». En esta expresión manifiesta, bajo la forma de enunciados de un género literario concreto, lo que en el momento de la acción divina se experimentó y vivió informuladamente.

La autoimplicación es otra importante característica del acto lingüístico religioso. La autoimplicación o vinculación personal se da en formas de lenguaje que expresan aceptación de un compromiso personal: «Haremos todo lo que nos diga Yahvé», o también

[18] Cf. *The Logic of Self-involvement. A philosophical study of everyday language with special reference to the christian use about God as creator* (Londres 1963); M. Ladrière, *Langage auto-implicatif et langage biblique selon Evans*, en *L'Articulation du sens*, op. cit. I, 91-138.

en actos de lenguaje religioso como la confesión de fe, los votos, la alabanza, la acción de gracias, la oración en general. El lenguaje autoimplicativo se distingue por el vínculo que contrae el que pronuncia una frase de alcance comprometedor.

3. *Expresión de fe y consagración de la palabra*

En este ámbito del lenguaje expresivo y autoimplicativo, la palabra de fe tiene algunas propiedades que es necesario subrayar.

La palabra de fe es posible únicamente desde un hecho de automanifestación divina que se llama revelación. A esta revelación el hombre responde con el acto de fe, que supone la aceptación del revelador y de su revelación y se expresa en una confesión que incluye la sumisión de la voluntad. En la fe bíblica, la automanifestación divina no acontece por vía abstracta o de transmisión de conceptos. Es una revelación encarnada en la historia. Igualmente, el acto de fe es primordialmente la aceptación de las consecuencias de esa intervención histórica.

Hay un momento de excepcional interés en la palabra de fe que expresa el acto interno de adhesión al revelador y su revelación. Es la transformación del acto interno de aceptación en manifestación externa de lenguaje. El acto interno aparece como suscitado por la acción divina. Si Dios interviene en el evento salvífico es para manifestarse y provocar la respuesta de fe. La misma actividad reveladora es la que penetra en el interior del hombre y le mueve a aceptarla. Por eso el momento de la fe está en relación directa con «la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del Espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad» (DV 5). El resultado es el acto de fe divina y sobrenatural.

El acto interior de fe a veces llega a manifestarse al exterior mediante una confesión de fe. Tal profesión exterior no es esencial al acto de fe. Pero, dado el constitutivo esencialmente social del hombre, quien ha consentido en el acto de fe, tarde o temprano, se verá impulsado a manifestar sus convicciones. En este momento actúan los mecanismos lingüísticos de la expresión que tienden a la manifestación del pensamiento y de las experiencias subjetivas. Pero esta actividad lingüística es formalmente humana, a diferencia del acto de fe, que es obra de la gracia.

Cuando se logra expresar el acto interior de fe, entonces se

realiza la encarnación de la experiencia íntima en una locución. En esa locución se contienen dos cosas esencialmente unidas: el signo lingüístico, que comunica a los demás algo, y el objeto comunicado, que es la realidad interior del acto de fe. Unir en el lenguaje el acto de fe con la expresión manifestativa es comunicar al acto de lenguaje (la expresión) la sacralidad íntima del acto de fe. La fe sobrenatural se encarna en una palabra natural. He ahí el fenómeno básico de la expresión de fe, que de por sí es ambiguo. Puede ser una mera exteriorización de la propia convicción de fe. Como tal es una expresión religiosa, sin particular especificación ulterior. Puede ser una ratificación del acto de fe interior en el acto lingüístico correspondiente. En tal caso se da una maravillosa efectividad por la cual la palabra expresa y realiza lo que dice. En ese momento el acto de la fe y de la pronunciación de la respectiva palabra forman un todo indivisible. La expresión empieza a participar de la sacralidad del acto de fe. Es aquí donde tiene lugar la consagración de la palabra. Pero hay modos diversos de realizarse tal consagración.

Ciertamente, la expresión lingüística del acto de fe sobrenatural participa de algún modo de la sobrenaturalidad del acto mismo. En efecto, el contenido de la expresión es la realidad de la fe. Las diferencias están en el grado y en el modo como la sobrenaturalidad de la comunicación divina afecta al signo lingüístico que lo expresa. Si en lugar de verificarse la expresión en un orden privado y espontáneo, la realiza un personaje elegido para anunciar la revelación y obtener el asentimiento del pueblo de Dios, la expresión queda cualitativamente modificada. Dios interviene con su Espíritu sobre el mensajero asumiendo su palabra, preservándole de toda deformación y garantizando la perfecta homogeneidad entre el mensaje transmitido y la expresión utilizada para ello. Esta presencia del Espíritu en la palabra de fe que el mediador inspirado proclama y en la cual el pueblo de Dios cree, es lo que se llama *consagración de la palabra* mediante la inspiración bíblica. El efecto propio de esta consagración es la integración perfecta entre la Palabra de Dios y su expresión lingüística por la intervención singular del Espíritu Santo en la génesis y formulación de dicha expresión, apta para transmitir la fe y confesarla. Es la consagración de la palabra en el estadio oral.

III. LA ESCRITURA INSPIRADA

1. La tradición inspirada

El mensaje de Dios, expresado en lenguaje inspirado por el mediador carismático, es el primer eslabón de una cadena de transmisiones orales y escritas que se llama la tradición. La transmisión de la fe y de sus expresiones acontece en el seno de la comunidad. El pueblo de Dios como tal es el sujeto de la transmisión de la fe. Esto supone unas determinadas condiciones en lo tocante al mantenimiento de la fe y de su continuidad histórica. Ante todo, el mediador carismático de la palabra actúa en plena conexión con la comunidad creyente. Esta, a su vez, fácilmente se identifica con la persona de sus dirigentes. La profunda interdependencia entre el inspirado y el grupo transmisor de la fe hace que el análisis aislado del carisma de la inspiración resulte grandemente dificultoso. Por su estructura comunitaria, el carisma inspirativo tenía como sujeto total al pueblo de Dios, personificado en individuos concretos que eran los inspirados.

Todos los fenómenos analizados en años recientes por la llamada sociología de la inspiración encuentran su adecuada justificación en la estructura comunitaria de la tradición inspirada, en cuyo seno surge la Escritura. Por esta razón se puede afirmar que la inspiración significa la presencia de Yahvé, que comunicaba su Espíritu a individuos privilegiados, siempre en función del grupo, en orden a crear, mantener y formular en textos cada vez más ricos la fe del momento fundante.

a) El lenguaje de fe primordial.

La palabra de fe reviste dos formas fundamentalmente diversas. La primera, de tipo directo e inmediato, es la que se actualiza en el testimonio, la proclamación y la confesión de fe. La segunda introduce un elemento de mediación interpretativa y de búsqueda de inteligibilidad racional. Es el lenguaje sapiencial y teológico[19].

[19] «Junto a las formas de lenguaje en las que la fe se expresa como testimonio o confesión existen otras en las que la fe se explica, se expone, se da a entender, se interpreta y se sistematiza. Por tanto es necesario distinguir lo que se puede llamar lenguaje de testimonio y lenguaje de la comprensión, o también el lenguaje de fe como efectividad y el lenguaje de fe como pensamiento», J. Ladrière, *L'articulation du sens,* op. cit. II, 9.

La palabra de testimonio[20] se origina del hecho inmediato del carismático que exterioriza su propia experiencia de fe. Esta expresión de testimonio tiende a contagiar al grupo las propias convicciones del mensajero. De ahí que fácilmente se pase del testimonio al anuncio kerigmático[21] o que el anuncio kerigmático sea esencialmente una locución testimonial. La expresión testimonial y kerigmática es la que revela el carácter carismático del mediador de la palabra, que resultará determinante a la hora de discernir la verdad del mensaje.

La comunicación testimonial, a través del anuncio kerigmático, lleva a la confesión de fe[22]. Esta surge naturalmente desde la identificación corporativa entre el mediador de la palabra y el pueblo. El pueblo queda protagonizado por el líder carismático. Este une en un todo el anuncio y la confesión de fe comunitaria. Las confesiones se van repitiendo continuamente, actualizando y ampliando. Así surge el fenómeno de las reenunciaciones, cada vez más ricas y complejas.

En el caso de la fe israelita, el recuerdo de los eventos salvíficos se va transmitiendo de padres a hijos, siendo esa entrega una de las exigencias esenciales de la misma fe. Y no sólo se transmite el recuerdo de los eventos, sino que periódicamente se procede a actualizarlos por la proclamación kerigmática y la celebración cultual. De este modo se va creando una auténtica mentalidad en el sentido de una estructura de pensamiento y comportamiento, configurada por la fuerza de las convicciones y compromisos transmitidos de los mayores.

b) La palabra sapiencial.

El elemento determinante para la formación de la mentalidad en la tradición inspirada es la intervención de la reflexión sapiencial. La sabiduría se integra en el lenguaje de fe como una *palabra ulterior.* Su característica no es la inmediatez ni el valor de experiencia que define la palabra primaria. Hay en ella un importante elemento nuevo. Es la interpretación, profundización y clarificación del contenido del lenguaje primordial mediante la presencia del discurso racional[23]. En la Escritura este lenguaje se encuentra

[20] Sobre el testimonio como palabra de fe, cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens,* op. cit. I, 186ss.

[21] Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens,* op. cit. II, 169ss.

[22] Cf. P. Sonnet, *La parole consacrée,* op. cit., 89-94.

[23] «El lenguaje segundo presupone siempre un lenguaje religioso directo: el

formalmente en la literatura sapiencial, pero entra como componente de casi todo lo que en la actualidad forma el texto bíblico[24]. No estaría lejos de la verdad la afirmación de que la redacción inspirada es una actividad formalmente sapiencial.

Esta palabra ulterior de que hablamos se diferencia netamente del discurso teológico que interpreta y profundiza la Escritura, ya cerrada y definida por los límites del canon. Respecto de la Escritura ya clausurada, la palabra ulterior no es sacra. Es mera actividad teológica. No así la palabra sapiencial de la misma Escritura, que es sagrada e inspirada.

La sacralidad de esta palabra es más compleja que la del lenguaje directo de la proclamación y la confesión de fe. Su componente esencial es doble. Ante todo, la sacralidad de la palabra primaria de la que se nutre. En segundo lugar, la presencia del Espíritu en la profundización sapiencial de aquélla. Un proverbio, una sentencia sapiencial no son una confesión de fe, ni anuncio kerigmático, ni experiencia inmediata de la acción salvífica de Dios, pero no están fuera de la tradición inspirada. Representan una actividad espiritual diversa que, nutriéndose de la palabra de fe, la interpreta y profundiza por la acción del Espíritu. Este mismo Espíritu es el que actúa para que la actividad sapiencial reciba forma literaria y entre a engrosar el acervo de la tradición que procede de la palabra primordial y fundante[25].

2. *La obra inspirada*

a) La Escritura.

La expresión *Escritura* aplicada a la Palabra de Dios escrita no deja de tener su ambigüedad a la hora de analizar la naturaleza exacta del influjo inspirador. Cuando se piensa en la realidad de «lo escrito», acuden a la mente los valores inmediatos que la

de la proclamación, el anuncio y la confesión, del cual se nutre su sustancia, al cual no cesa de referirse y del cual —en cierto sentido— no hace sino retomar, conforme a sus propios recursos, las intenciones significativas originarias. Estas llevan en sí un sentido que no es del todo claro y manifiesto y se presta a una comprensión cada vez más profunda», J. Ladrière, *L'articulation du sens,* op. cit. *II,* 169.

[24] Sobre la importancia de la corriente sapiencial en la Escritura, cf. *Sagesse,* en DBS, XI (1987) 3-58, por A. Vanel.

[25] P. Benoit, *Inspiration de la Tradition et inspiration de l'Ecriture,* en *Mélanges offerts à M. D. Chenu* (París 1967) 111-126.

fijación otorga a la palabra, ante todo la duración que le procura, liberándola de lo efímero de la locución. De la fijación escrita depende asimismo la posibilidad de la lectura como repetibilidad infinita en el tiempo y en el espacio. La escritura da, además, un singular valor jurídico a la palabra mantenida inalterable en el escrito. Un escrito no se desdice, no se contradice, no cambia. La escritura es la que ha creado el valor del documento en el derecho y en la ciencia histórica. Todas las constitutivas limitaciones de la palabra se puede decir que quedan corregidas y superadas gracias a la escritura.

Este concepto tan importante de la fijación escrita se debe aplicar a la Sagrada Escritura con mucho equilibrio. Una asimilación rígida resultaría enormemente empobrecedora. Haría pensar que el maravilloso don de la Escritura no pretendía otra cosa sino convertir la palabra viva de la tradición en letra muerta. Para superar este inconveniente es preciso entender la Escritura como una forma nueva de locución que trasciende los límites del espacio y del tiempo y se dirige a un auditorio futuro.

Es aquí donde entran en juego las características de la obra literaria como producto artístico. En efecto, la locución obtiene su efectividad por la actuación de las circunstancias que dan fuerza y eficacia al hablar. La presencia personal, el tono, los ademanes, etc., dan una singular fuerza a la palabra hablada. La obra literaria escrita debe contar únicamente con los recursos propios del escrito, para que la técnica empleada en la expresión y los contenidos que ofrece produzcan en el lector los efectos pretendidos, independientemente de las condiciones personales del autor ausente.

El Espíritu Santo interviene en la elaboración de la obra inspirada no sólo como principio divino en el acto de ponerla por escrito, sino como autor de aquellos elementos inmanentes a la obra que, por su lectura, suscitarán en el destinatario los efectos salvíficos a los cuales se destina el libro.

b) El texto.

Si la inspiración da a la palabra una nueva existencia, no es menos cierto que, como carisma literario, le otorga también una nueva estructura. Es esta nueva condición la que se incluye en el concepto de *texto* inspirado[26]. Aunque parezcan sinónimos, *escri-*

[26] Sobre el tema del texto véase J. Kristeva, *Semeiotiké. Recherches pour une*

tura y *texto* son en realidad dos cosas distintas. El texto (del latín *texere* = tejer) desde la antigüedad significa la palabra o el escrito como un tejido de estructuras. Toda la complejidad le viene a la escritura y a la palabra de su condición de tejido, que consta fundamentalmente de la combinación de trama y urdimbre. Es esta estructura formalmente significada por el texto la que posibilita los análisis de la moderna lingüística, desde el estructuralismo hasta el semanálisis.

Todo escrito tiene una superficie fácilmente comprensible a una primera lectura. A este sentido patente se le llama *fenotexto.* La inspiración tiende en último término a la producción de este sentido, que es el que vincula la Palabra de Dios como locución a los destinatarios lejanos en el tiempo o el espacio.

Esta superficie espiritual tiene a su vez una profundidad a la que es necesario descender para descubrir los organismos lingüísticos integrados en el tejido literario. Estos componentes elementales son los que han producido el texto. Si se estudia la productividad de todos ellos, en cuanto generadores del tejido literario, tenemos el *genotexto.* ¿Afecta la inspiración al genotexto? La inspiración afecta ciertamente al genotexto en cuanto generador del sentido que se cristaliza en el fenotexto. Pero una pregunta ulterior sobre el nivel de profundidad adonde desciende la inspiración sería una cuestión parecida a si la transustanción llega a las moléculas del pan consagrado. Donde se mezclan magnitudes heterogéneas, la física y la teología, cada una de ellas tiene su propia lógica.

El genotexto lleva de la mano al concepto de *intertexto,* que es la dimensión profunda en que se cruzan y entrecruzan las diversas influencias textuales en un escrito. Se trata de toda suerte de influencias internas y externas que han contribuido a la formación de un escrito. En el caso de la Biblia, el intertexto es el conjunto de palabras, frases, fórmulas de fe de todos los tiempos, los enunciados históricos de diversas épocas, los fragmentos narrativos, los oráculos, los restos de credos antiguos, las sentencias sapienciales del más diverso origen, en una palabra, el conjunto abigarrado de enunciados que forma el tejido de la actual Escritura Sagrada.

sémanalyse (París 1969); R. Barthes, *Texte* (théorie du), en *Encyclopaedia Universalis* XV, 1.013-1.017; F. Wahl, *Texto,* en *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje,* 397-402.

c) La traducción.

La teoría general de la inspiración bíblica es susceptible de diversas aplicaciones. Una muy inmediata es la que se refiere a su conexión con la multiplicación del texto en la traducción. El tema ha tenido un campo de aplicación en la versión de los LXX[27], que luego se ha extendido a los targumes. Este planteamiento ha complicado grandemente la cuestión de la traducción, en especial debido a la existencia de traducciones muy cualificadas en las cuales intervienen tres realidades diversas: el hecho de la traducción, la inspiración y la canonicidad (cf. c. IV,II,3). Con el fin de proceder de lo elemental a lo complejo es menester aclarar primero el estatuto literario de una traducción para pasar luego a las complicaciones que introduce el hecho de una traducción en la época de la revelación abierta, cuando aún el canon está en formación, como es el caso de los LXX y las versiones arameas.

La traducción bíblica es una forma de transmisión de la Palabra de Dios en una lengua distinta de la original[28]. En toda traducción hay que distinguir el momento de su proclamación y el momento de su fijación escrita a modo de una creación literaria autónoma. En cuanto a la efectividad salvífica de la proclamación, el cambio de lenguaje carece de importancia con tal que la traducción ofrezca el contenido inalterado. En analogía con las fórmulas sacramentales, la diversidad de lenguajes no afecta a la producción de la gracia. Cosa distinta es la traducción como fenómeno literario. Realizar una traducción es llevar a cabo una obra de características bien definidas como género literario autónomo. La inspiración no excluye ningún género literario, pero tampoco lo incluye necesariamente. Una obra de traducción inspirada exige un carisma de inspiración como cualquier obra hagiográfica. Por ello, la traducción estará inspirada si su autor actúa bajo la acción del Espíritu Santo. De ahí que la traducción –como obra literaria autónoma– exija su propio modo de inspiración y verdad. Esta es la razón por la cual la inspiración de una traducción no se supone, sino que se ha de probar positivamente[29]. Esta teoría general

[27] Cf. P. Benoit, *¿Está inspirada la versión de los Setenta?*, en *Exégesis y Teología*, op. cit., 155-156; *La inspiración de los Setenta según los Padres*, ibíd., 167-92; P. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante?:* RB 59 (1952) 321-336; P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante:* SE 16 (1964) 387-418; F. Dreyfus, *L'inspiration de la Septante. Quelques difficultés à surmonter:* RevScPhTh 49 (1965) 210-220; A. M. Durbarle, *Note Conjointe sur l'Inspiration de la Septante:* RevScPhTh 49 (1965) 221-229.

[28] Cf. R. Lapointe, *Les traductions de la Bible sont-elles inspirées?:* SE 23 (1971) 69-83.

[29] «La inspiración es un don concedido por Dios a un autor bíblico, no a un traductor, a no ser que éste intervenga modificando el texto que le sirve de base en un sentido en que se reconoce una intervención divina semejante a la que actuó

de la traducción inspirada es preciso matizarla cuando confluyen importantes circunstancias nuevas, como es el caso de los LXX. En efecto, esta traducción se realizó cuando la revelación se encontraba en su período constitutivo y el canon no estaba fijado.

Las traducciones en su etapa oral no son sino formas cualificadas de la tradición inspirada. Cuando el idioma hebreo cesó de ser la lengua viva de Israel, la tradición inspirada comenzó a ser vehiculada en formas lingüísticas distintas de la lengua sagrada, primero oralmente. Luego surgió la traducción escrita como una variante de la transmisión viva del texto sagrado. La tradición inspirada y el tiempo de la revelación abierta hacen grandemente verosímil la inspiración tanto de la traducción oral como de la escrita.

En los LXX, esta verosímil inspiración adquiere nuevos títulos de plausibilidad por el hecho de su práctica canonicidad en la Iglesia apostólica. Es verdad que la canonicidad no afecta a la lengua en que se transmite un libro sagrado[30]. Pero, cuando una obra inspirada ha recibido en la transmisión traducida notables añadiduras y modificaciones, se puede hablar de una doble canonicidad: la del texto original y la de la versión ampliada[31]. Tal sucede, según algunos especialistas, con el Eclo en el AT. Si esta hipótesis responde a la verdad de los hechos, ¿cómo no extenderla a todos los libros de la traducción alejandrina de los LXX? Las consecuencias de tales premisas son lógicas en cuanto a la presunción de inspiración. En efecto, la canonicidad supone siempre la inspiración. Tal condición de canonicidad es el punto clave para decidir sobre el carácter inspirado de los LXX. Por ello, si se fundamentara en sólidas bases la canonicidad apostólica de los LXX, su inspiración sería una consecuencia lógica. Por lo demás, esta casi canonicidad, propia del período constitutivo de la revelación, es muy distinta de la autenticidad jurídica de la Vulgata, posterior a la época apostólica (cf. c. II,I,4). Así pues, en espera de clarificaciones teológicas que determinen la naturaleza de esta canonicidad, la inspiración de la traducción griega de los LXX goza de cierta probabilidad, que difícilmente pasará a ser una certeza comparable a la canonización de los libros deuterocanónicos, declarada por el Concilio de Trento.

en el autor original», M. Gilbert, *L'Eccésiastique: Quel texte? Quelle autorité?:* RB 94 (1987) 244.

[30] «No creo que de hecho la Iglesia haya definido alguna vez la canonicidad de un libro en una lengua concreta como tal lengua, a pesar de haber reconocido más de una vez la importancia del recurso a los textos originales», M. Gilbert, *ibíd.*, 243; cf. J. M. Vosté, *Utrum Evangelium Matthaei graecum ut graecum sit inspiratum:* «Angelicum» 7 (1930) 57-60; G. M. Perrella, *Il traduttore greco di S. Mateo e l'ispirazione:* DivTh 23 (1930) 80-89; 176-188; J. M. Bover, *Inspiración divina del redactor de la Epístola a los Hebreos:* EE 14 (1935) 433-463.

[31] M. Gilbert, *L'Ecclésiastique*, op. cit., 242-244.

3. *La lectura inspirada*

La Escritura inspirada no es el término último de la inspiración. Hasta el final de la revelación constitutiva, junto a la Escritura en formación, existía la tradición inspirada, que ofrecía la posibilidad de una lectura inspirada en el seno la tradición viva. Al cerrarse la revelación no cesa la presencia del Espíritu inspirador. La creación inspirada de la Biblia se completa con la presencia del Espíritu en el momento de la lectura. Es en estas condiciones donde la Biblia recupera la efectividad del instante de la locución, toda vez que la Escritura es una locución a un público futuro.

A esta efectividad de la lectura inspirada alude sin duda la *Dei Verbum* cuando afirma: «En los libros sagrados, el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» (n. 21). Esto acontece, sobre todo, en la proclamación kerigmática y en la lectura litúrgica. También la *lectio divina* y la simple lectura personal devota son capaces de recuperar la efectividad propia de la palabra inspirada (DV 25). La razón es que el mismo Espíritu autor de la Escritura inspirada habita también en el interior del piadoso lector y le abre la posibilidad de conectar con la efectividad que produjo la Escritura.

4. *La inspiración bíblica*

La compleja temática de este capítulo exige una recapitulación de lo principal que acabamos de exponer. La pregunta básica era: ¿en qué consiste realmente la inspiración bíblica?

Según la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, el origen de la Escritura inspirada se remonta a los eternos decretos de Dios. El Dios uno y trino decidió hablar a los hombres, no sólo mediante la revelación y la encarnación, sino también por medio de la Escritura inspirada. Para ello, el mismo Dios trinitario que decretó la composición de la Biblia intervino mediante una acción trinitaria en su composición. Así pues, lejos de ser un acto indiferenciado y uniforme procedente de la única esencia de Dios, la producción de la Escritura supone la presencia activa de la Trinidad según la peculiar manera de ser de cada Persona.

La reflexión teológica ha atribuido la acción inspiradora casi exclusivamente a la persona del Espíritu Santo y ha explicado esa

intervención suya a modo de irrupción externa del Soplo de Dios en el inspirado, la cual produce una elevación de las potencias humanas que le capacitan para percibir lo divino. Ahondando un poco más, podemos decir que cada facultad humana recibe la fuerza del Espíritu según su propia naturaleza. Así, en el entendimiento produce efectos de iluminación y conocimiento sobrenatural; en la voluntad, mociones e impulsos para decidir; en la imaginación, visiones y representaciones; en las facultades de realización práctica, capacidad para llevar a cabo las decisiones del entendimiento y la voluntad.

De esta manera, los teólogos, discurriendo sobre las analogías de la inspiración, encuentran el fundamento de todo el proceso en la acción única del Espíritu, diversificada según las distintas acciones de las facultades humanas. Esta es la teología de la apropiación de la inspiración a la persona del Espíritu Santo, cuya intervención consiste en producir la obra literaria en que se encarna la Palabra de Dios.

IV. CUESTIONES ABIERTAS

Ya hemos señalado en el curso de la exposición anterior algunas de las cuestiones discutidas y abiertas existentes. Completamos ahora el catálogo de puntos discutidos, añadiendo algunas otras cuestiones sobre las que pueden ofrecerse opiniones muy diversas.

1. Carácter comunitario de la inspiración

El desarrollo de las ciencias sociales trajo consigo la reflexión sobre los aspectos comunitarios de la inspiración[32]. El esquema I de la *Dei Verbum* incluyó al tema entre las preocupaciones contemporáneas de la teología inspiracionista[33]. A pesar de todo, la iniciativa no prosperó, y la cuestión no fue abordada en las sesiones conciliares. Los problemas que postulaban tal tratamiento se basaban en el hecho de los numerosos autores anónimos presentes en

[32] Para esta cuestión, cf. los planteamientos en ComDV 387-389 (A.M. Artola). Pueden encontrarse otros tratamientos de estos temas en los diversos manuales; cf. especialmente V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* op. cit., 153-179; ComDV 375-378; C. M. Martini / L. Pacomio (eds.), *I libri di Dio,* op. cit., 196-224; *Mysterium Salutis* I, op. cit., 396-408.

[33] Puede verse el esquema *De fontibus Revelationis* n. 10 en ComDV 74.

la elaboración de la Biblia y –en general– en la presencia de lo comunitario en la producción del libro sagrado. La teoría de la personalidad corporativa podía haber iluminado provechosamente esta temática, pero no se hizo la adecuada aplicación al campo de la inspiración.

Después del Vaticano II, lo comunitario podría ponerse también de relieve en relación con la inspiración a partir de la categoría del pueblo de Dios, que actúa ya desde los orígenes de Israel. La doctrina del cuerpo místico ofrece también importantes puntos de apoyo para estas prolongaciones. Baste aquí señalar como importante complemento de teología neotestamentaria la universal presencia del Espíritu en el alma de los creyentes. Ese Espíritu, presente en el pueblo de Dios, se hace activo de manera no exclusiva o preferente, sino en forma funcionalmente diferenciada según los diversos ministerios, incluso en la producción de la Escritura. Por ello puede afirmarse que la acción omnipresente del Espíritu se «especializa» en los autores carismáticos de la Escritura convirtiéndolos en escritores inspirados.

2. *¿Cuál de los autores estaba inspirado?*

Es un hecho demostrado la presencia de numerosos autores en ciertos libros de la Biblia de elaboración más compleja. ¿Cuál de todos ellos estaba inspirado? Hay quienes sólo atribuyen la inspiración al último y definitivo autor, que dejó la obra ya apta para su canonización[34]. Esta explicación no tiene en cuenta el proceso que hemos llamado de la tradición inspirada.

En el origen de la Biblia está la Palabra de Dios, que crea la tradición inspirada de Israel. Esta tradición se desarrolla en doble forma. Unas veces se trata de nuevas palabras de Dios que tienen el mismo origen sobrenatural de las primeras. Así sucede en muchos oráculos proféticos. Otras veces la tradición crece mediante la incorporación de palabras humanas que van engrosando el acervo tradicional. Son nuevas fuentes, nuevos documentos que completan la historia, nuevas leyes, textos poéticos de origen pagano, reflexiones sapienciales de procedencia extraisraelita, etc. Esta incorporación es análoga a la nutrición, mediante la cual un organismo vivo asimila el material extraño a la propia sustancia. En el crecimiento de la tradición inspirada de Israel, todos los materiales extraños quedan sometidos a un proceso de consagración de la palabra igual al de la primera palabra inspirada. Cada enriquecimiento de la tradición por la

[34] Cf. el planteamiento de la cuestión en L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada*, op. cit., 201-202.

incorporación de elementos nuevos es un acto de consagración de la palabra. Por eso, todo personaje del pueblo de Dios que intervino con alguna aportación al resultado final de la Escritura inspirada puede ser tenido como un carismático colaborador del Espíritu Santo en la producción de la Biblia.

3. *Un texto de puro origen humano, ¿puede convertirse en Escritura?*

No hay dificultad alguna en admitir que se hayan incorporado a la Escritura textos breves que en su origen fueron ajenos a la Biblia. Tal es el caso de las citas (explícitas o implícitas) y de las fuentes. La cuestión aparece más complicada en el momento en que se trata de unidades de mayor entidad y autonomía como son libros enteros. ¿Pueden esos textos, de origen pagano, convertirse en Sagrada Escritura en un momento histórico posterior a su composición?[35].

Fue el P. Lessio el primero que planteó este problema. La Facultad de Teología de Lovaina actuó condenando su hipótesis. Al no haber sido proscrita por el Vaticano I, no hay dificultad en que un investigador católico repita la misma pregunta. Desde los tiempos en que se formuló por primera vez esta hipótesis, la investigación bíblica ha ido descubriendo hechos que pueden tener una sorprendente analogía con la propuesta de Lessio. Tal es el caso, entre otros, del Cantar de los Cantares. Para no pocos investigadores, este libro inspirado no habría sido en su origen sino una antología de poesía epitalámica, que entró en el canon por haberse descubierto en su contenido un sentido superior aplicable a las relaciones entre Yahvé y su pueblo. Estos hechos han contribuido no poco a que la hipótesis lessiana sea considerada como un planteamiento teórico útil para resolver determinados casos de canonización en el AT. Por ello es menester analizar más detenidamente el fenómeno desde la perspectiva de las apropiaciones inspiradas.

a) Las citas bíblicas.

En la Escritura son frecuentes las citas. No hablamos ahora de los diálogos en que intervienen diversos personajes o de discursos que el autor sagrado pone en sus labios. Nos referimos a frases de autores paganos (Hch 17,28, etc.), cartas (1 Mac 12,10) y multitud de referencias implícitas a fuentes y documentos incorporados al texto bíblico. ¿Qué decir de la

[35] Para esta cuestión, que tiene su origen en los planteamientos de Lessio, cf. sobre todo A. M. Artola, *De la revelación a la inspiración*, op. cit., 160-173; sobre el problema que plantea la apropiación, cf. K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, op. cit., 14-15; así como la ampliación de perspectivas de L. Alonso Schökel, quien aplica el principio también al ámbito de la apropiación por reproducción de la experiencia; cf. *Treinta Salmos. Poesía y oración* (Madrid 1981) 27.

inspiración de estas citas? ¿Son Palabra de Dios y texto sagrado como el mensaje de Dios que es el objeto central de la Escritura?

En las citas es menester distinguir el hecho de la cita y la apropiación de su mensaje. Cuando el autor sagrado se limita a consignar las palabras de terceras personas, la inspiración bíblica garantiza el hecho de citar. Si san Lucas dice que Lisias escribió una carta al procurador Félix (Hch 23,25-30), la inspiración garantiza la afirmación del autor sagrado sobre la redacción de la carta. Cosa bien distinta es que el autor sagrado se apropie el contenido de la cita, como sucede en la mayor parte de las citas implícitas. ¿Cómo entender la actuación de la inspiración en tales casos?

En toda cita hay un fenómeno de apropiación. Cuando un autor copia, integra en su texto el pensamiento de otra persona. Y lo lleva a cabo porque lo dicho por otro corresponde a su propio pensamiento y está quizá mejor expresado. Por eso la utilización de palabras o textos de otro supone los siguientes reflejos mentales: alguien que quiere hablar o escribir descubre de súbito que otra persona ha expresado ya el mismo pensamiento; en ese momento pronuncia implícitamente un juicio de aceptación del contenido ya enunciado por otro; lo aprueba, lo hace suyo y lo utiliza en el propio discurso.

En el autor sagrado que cita se repiten los mismos reflejos mentales. En un principio, el hagiógrafo está a la búsqueda de la expresión adecuada o del documento necesario para componer el escrito inspirado. Cuando topa con el documento o con la expresión de su propia idea ya realizada por otro, pronuncia mentalmente un juicio de identidad entre sus puntos de vista y el contenido del material encontrado y, sin más, procede a su utilización. En este momento el material extraño queda plenamente incorporado al espíritu del autor y a su obra inspirada.

b) La apropiación de todo un escrito.

Un fenómeno distinto de la cita es la apropiación de todo un escrito. Pongamos el caso del Cantar de los Cantares. La hipótesis de que el Cantar no fuera en su origen sino un poema epitalámico, integrado luego en el canon, no quiere decir que la canonización hubiera «convertido en Escritura» un texto profano. El fenómeno es más complejo. Se puede aventurar la hipótesis de la inspiración por apropiación. Para ello supongamos el caso de un piadoso israelita vivamente penetrado de la sublimidad del matrimonio o de un místico del amor de Yahvé por su pueblo que, al leer unos cantos epitalámicos judíos, realiza en su interior un acto de re-creación merced a la lectura religiosa de tales poesías. Esta lectura no es una mera reproducción del contenido de las poesías folklóricas, sino una nueva presencia del tema en el alma del lector inspirado, que equivale a una obra numérica y cualitativamente distinta. Si el lector-creador es, además, un carismático de la palabra en el seno de Israel, lo que integra en el canon es su propia creación, que materialmente puede coincidir con

el texto primitivo, pero lleva ya una marca personal inspirada que nunca se borrará del libro así canonizado.

En todos estos fenómenos de integración de textos heterogéneos en la Biblia, una realidad que no se debe olvidar es la estructura comunitaria y la gran capacidad asimiladora de la tradición israelita. La teoría de la apropiación es buena para la mentalidad postisraelita, que plantea a la Biblia problemas ignorados por el pueblo de Dios. La falta de eslabones importantes en la historia de la formación de la Biblia nos impide justificar racionalmente determinados fenómenos de canonización en el AT. Pretender colmar estos vacíos a base de ingeniosas hipótesis no deja de ser una inadecuación cultural.

La teoría de la apropiación vale también para la inspiración por aprobación. Evidentemente, no se trata de la aprobación subsiguiente de la Iglesia, condenada por el Vaticano I, sino de la posibilidad de sacralizar un texto por vía de aprobación, llevada a cabo por un carismático de la palabra (profeta o apóstol) en el período constitutivo de la revelación. En tales condiciones, y si por aprobación se entiende un fenómeno igual al de la apropiación literaria, tal inspiración no parece absolutamente imposible, ya que se integraría en la corriente de la tradición inspirada.

4. *Inspiración bíblica en el tiempo de la Iglesia*

Generalmente se piensa que los libros sagrados son sólo los que han entrado a formar el canon, de modo que *canónico* e *inspirado* vienen a significar la misma realidad desde diversos puntos de vista. Pero puede preguntarse si efectivamente la inspiración no tiene un alcance más amplio, de manera que se den más libros inspirados de los que actualmente forman el canon ya cerrado.

La pregunta no se refiere únicamente al caso de los libros perdidos, como la carta a los Laodicenses o alguna misiva de Pablo a los Corintios no identificable con las actuales cartas. Para estos escritos cabe la pregunta de si estaban inspirados y si podrían entrar a formar parte del canon, en el caso de que un día fueran localizados (cf. c. IV,II,1).

Hay en esta cuestión de los libros perdidos dos problemas diferentes: el de la inspiración y el de su posible canonicidad. En cuanto a lo primero es altamente probable que tales escritos fueran inspirados. Sobre su futura canonicidad nada se puede afirmar, toda vez que en la definición del canon actual no está absolutamene claro si es asertiva o también exclusiva, es decir, cerrada definitivamente para otros libros. Al no constar este sentido exclusivo del canon, no habría dificultad en que la Iglesia procediera a su canonización, como lo hizo en Trento con los deuterocanónicos.

Más delicado es el problema de la inspiración de libros compuestos con posterioridad al cierre de la revelación. Más arriba hemos expuesto que «inspiración» no es una expresión que se limite exclusivamente a los libros de la Biblia. La tradición cristiana ha empleado el término para

designar otros escritos además de la Escritura. De ahí que la Biblia esté constituida por libros inspirados definidos como canónicos, pudiendo haber libros inspirados que no son canónicos. Esto parece probable si se tiene en cuenta que la Iglesia, al recibir el canon, ha llevado a cabo una selección entre escritos de igual o parecida vinculación apostólica. Ha incluido la carta segunda de san Pedro por su conexión con el Apóstol, mientras que ha excluido las cartas de san Clemente, personaje de clara vinculación petrina. Lo mismo se diga de otros venerables escritos de la época apostólica, como la Didajé, no incluidos en el canon. Por eso Brinkmann era partidario de admitir en la época apostólica, un fenómeno de inspiración más vasto que el de los actuales libros canónicos[36].

Esta teoría de Brinkmann es distinta de la de aquellos que creen en la existencia de libros inspirados incluso en el período postapostólico. Para aceptar esta posibilidad sería necesario señalar bien claramente los límites que no se pueden transgredir, a saber: *a)* el canon está definitivamente cerrado para los libros que rebasen el período apostólico; *b)* ningún libro de la era postapostólica lleva la garantía de la verdad que se reserva a los escritos canónicos.

Si se cree que algunos escritos (Santos Padres, Concilios, reglas monásticas, libros litúrgicos, obra mística, etc.) están inspirados, tal inspiración significaría solamente que es el Espíritu Santo, y no sólo el propio espíritu humano, el que ha actuado en la producción de tales libros. También es necesario añadir que esos escritos no están destinados a la Iglesia de todos los tiempos y de todo el mundo, como los escritos canónicos que forman la Biblia.

[36] Cf. B. Brinkmann, *Inspiration und Kanonizitat der hl. Schrift in ihrem Verhaltnis zur Kirche:* «Scholastik» 33 (1958) 220-233.

Capítulo VIII
LA TEOLOGIA DE LA INSPIRACION A TRAVES DE LOS SIGLOS

La reflexión sobre el origen de la Biblia tiene una muy larga historia. Su desarrollo ha estado condicionado por dos tendencias contrapuestas: por una parte, la necesidad de pensar el origen de la Biblia según los peculiares condicionamientos culturales de cada época; por otra, la fidelidad al dato de fe que debía mantenerse inalterado. Este capítulo ofrece una rápida panorámica de las diversas comprensiones teológicas que en el curso de los siglos han surgido en torno al tema de la inspiración bíblica.

I. LA REVELACION PROFETICA

La explicación primera que la reflexión teológica dio al origen de la Escritura fue la de revelación profética. Durante un milenio y medio ha dominado esta doctrina hasta que las necesidades de una comprensión crítica de la Escritura obligaron a matizarla. La teología revelacionista tiene su origen en la misma Escritura, sobre todo en el AT, pero las categorías especulativas en que se expresó procedían del helenismo. He aquí los hitos principales de esta reflexión.

1. La mántica helenística

El rabinismo no abordó el problema del origen divino de la Escritura. Se ocupó preferentemente en problemas de hermenéutica, relacionados con el *midrás* en su doble forma de *agadá* y *halaká*. Por eso el judaísmo palestinense no llegó a especular sobre el ser de la Escritura y su origen.

Fue el judío alejandrino Filón quien aplicó a la Biblia las teorías del éxtasis profético tomándolas de la filosofía griega[1].

La religión griega no poseyó un fenómeno equiparable al profetismo de las culturas semíticas. Conoció, sin embargo, casos singulares de posesión divina que sirvieron de base para reflexionar sobre el origen de ciertos mensajes atribuidos a la divinidad, como los oráculos de Delfos y Dodona. Lo esencial del fenómeno de Delfos consistía en que una mujer (la pitia) entraba periódicamente en trance. Aspirando las emanaciones procedentes de una fisura entre las rocas y mediante ciertas prácticas, la *medium* terminaba por perder el uso de los sentidos. En tal estado pronunciaba palabras incoherentes atribuidas a la presencia de Apolo, que se posesionaba de ella. El grupo de sacerdotes asistentes al trance interpretaba los oráculos y los ofrecía a los consultantes en dísticos.

Platón interpretó el fenómeno incluyéndolo entre las diversas maneras de locura divina *(theia manía)* que ponían al hombre fuera de las condiciones normales de la vida en un estado anímico superior. La especulación platónica no pretendía directamente explicar la naturaleza del conocimiento profético. Le interesaba tan sólo insistir en que los bienes mejores los recibe el hombre en condiciones psicológicas que le ponen fuera de su estado normal. Pero su doctrina sirvió no poco para entender la naturaleza del conocimiento profético. Filón de Alejandría, deseoso de realizar una vasta síntesis entre el pensamiento griego y la religión judía, aprovechó lo mejor del éxtasis platónico para exponer la naturaleza del profetismo.

Según Filón, en el conocimiento profético lo esencial es la actuación de Dios en las facultades mentales del hombre elegido para tal misión. La divinidad puede intervenir por medio de sueños y oráculos. Al describir la percepción oracular en estado de vela es donde la doctrina de Filón se muestra más original. El fenómeno sería debido a una actuación divina, que puede ser directa o también mediata, por la intervención de espíritus angélicos. Según él, la acción externa toma a veces la forma de un sonido o eco que se percibe acústicamente; otras, se presenta como algo visible, por ejemplo, el fuego. El sonido produce interiormente un conocimiento del contenido de la voz exteriormente escuchada. La visión crea una presencia interior percibida por el ojo del alma. Todos estos fenómenos son producidos por Dios mediante el espíritu profético. Puede también actuar Dios sin ninguno de esos medios externos, haciendo penetrar en el interior del hombre el espíritu. Entonces el profeta queda con sus facultades ligadas y como atenazadas, y Dios reprime todo lo que no sirva para

[1] Datos sobre la «inspiración» griega y especialmente sobre su influencia en Filón de Alejandría: A. Piñero, *Concepciones de Inspiración en Filón de Alejandría*, en D. Muñoz (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith.* En memoria del profesor Alejandro Díez Macho (Madrid 1986) 223-233; G. Ruiz González, *Profeta y profecías en la obra de Filón Alejandrino:* «Miscelánea Comillas» 40 (1982) 113-146.

la producción de su palabra. La mente se retira, y actúa en su lugar el espíritu de Dios. En estos casos, el mismo profeta, y no un efecto exterior, es el mensajero y el medio manifestativo de la Palabra de Dios. Cuando la posesión divina no alcanza esta presencia interior del pneuma, el profeta no pierde los sentidos; y en los casos de acción externa actúa como intérprete que transmite el sentido percibido en la comunicación divina[2].

Hay que añadir que Filón no se fijó sino en los aspectos meramente perceptivos de la Palabra de Dios, descuidando su puesta por escrito. No obstante, extendió el carisma profético a los LXX, a quienes consideró como dotados de un carisma profético a modo de intérpretes de Moisés. A estos traductores les fueron comunicadas en revelación las palabras griegas en que habían de expresar el original hebreo. No fue, pues, un carisma propiamente redaccional, sino una forma de revelación de las palabras justas en que debía realizarse la versión[3].

La influencia de Platón es patente en Filón, como lo es igualmente la imitación de Posidonio al tratar de los sueños. Pero hay un aspecto en que se diferencian la doctrina filoniana y las especulaciones de Platón: es la total trascendencia de Dios en su actuación sobre el profeta. El filósofo alejandrino rechazó también la posibilidad de provocar artificialmente el éxtasis profético.

2. *La patrística*

El influjo de Filón fue grande en los comienzos de la especulación cristiana sobre el origen inspirado de la Biblia. Pero los Santos Padres introdujeron importantes correctivos. El principal de ellos fue lo referente a la profecía como éxtasis. Firmemente apoyados en la tradición del AT, se negaron a aceptar una revelación en la cual el hombre quedara fuera de sí, desprovisto de su libertad y conciencia lúcida.

La negativa a aceptar el modelo helenístico de la posesión divina, anuladora de la conciencia y personalidad humana, tuvo como resultado la insistencia en la autonomía del autor sagrado en colaboración con el influjo divino. El AT había expresado la relación entre Dios y el inspirado presentando al profeta como «la boca de Dios». La primitiva literatura patrística desarrolló la misma idea echando mano de ciertas comparaciones, como la lira

[2] Cf. *Quis rerum divinarum heres*, 51-53, n. 249, 258, 264, edición de P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Berlín 1897); *De Decalogo*, 175; *De vita Mosis* II, 270, 291, 191.

[3] Cf. *De vita Mosis* II,5, n. 29ss.

pulsada por el *plectro*, y utilizando expresiones como «órgano» o «instrumento» de Dios[4].

La polémica antignóstica y antimaniquea introdujo un concepto de gran porvenir: el de Dios *autor*. Supone un importante influjo helenista en la patrística la utilización de la palabra clave *theopneustia* o *inspiración divina* (2 Tim 3,16). Con el tiempo, esta idea de la divina inspiración llegó a convertirse en la pieza decisiva del sistema cristiano para entender el origen divino de la Escritura[5].

Fue también en la época patrística cuando empezó a circular la expresión *dictado*. En un principio era la palabra que servía para traducir los pasajes en estilo directo: «Así dice Yahvé»[6] y era sencillamente sinónimo de *dicere*. Poco a poco, el vocablo fue cargándose del sentido estricto de dictado verbal y en el postridentino resultó una categoría teológica de gran fortuna en la teología inspiracionista[7].

Una última aportación de interés fue la doctrina agustiniana de las diversas maneras de comunicación divina por las visiones (la sensible, la imaginativa y la intelectual)[8].

3. *Los maestros árabes y judíos del Medievo*

Al final de la edad de oro de la patrística, la reflexión cristiana sobre la inspiración da la impresión de haber agotado el tema. Empiezan las repeticiones sin creatividad y domina el espíritu ecléctico. En esta situación estancada surge un fenómeno religioso y cultural nuevo: el Islam.

[4] Cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Magnesios*, VIII, 2; Justino Mártir, *Apol.* I, 36: PG 6,386; Teófilo de Antioquía, *Ad Autol.* II, 22: PG 6, 1088B; Gregorio de Nisa *Contra Eunom.* 1,7: PG 45,744; Orígenes, *In Hierem.* Hom. XXI: PG 13,538; A. Penna, *L'ispirazione biblica nei Padri della Chiesa:* DivTh (1967) 393-408; buen tratamiento de estas imágenes patrísticas y las que siguen en L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada*, op. cit.

[5] Cf. Justino, *Apol.* I, 36: PG 6,386; Atenágoras, *Legat. pro Christ.* 7: PG 6, 903; Teófilo de Antioquía, *Ad Autol.* 2, 9.10: PG 6,1063; Hipólito, *De Antichristo* 2: PG 10,727; H. Bacht, *Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration:* «Scholastik» 26 (1951) 481-495; íd., *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanischen Zeit:* «Scholastik» 19 (1944) 1-18.

[6] Cf. Ireneo, *Adv Haer.* 2, 28, 2: PG 7, 805; Cirilo de Alejandría, *In Isaiam* III, PG 70, 997; Agustín, *De Consensu Ev.* 1, 35.54; PL 34, 1070; Gregorio Magno, *Moralia in Job, praef* 1: PL 75, 514 aa.

[7] Cf. A. Bea, *Libri sacri Deo dictante conscripti:* EE 34 (1960) 329-337.

[8] Cf. C. J. Costello, *St. Augustine's Concept of Inspiration:* «Rev. Université Ottawa» 4 (1934) 1-91; R. Rábanos, *La función del entendimiento del hagiógrafo en la inspiración según San Agustín:* EstBib 5 (1946) 73-93.

Como religión, el centro de su fe lo ocupa la figura del profeta Mahoma. Como cultura, se ha apropiado el pensamiento filosófico de Aristóteles. Si en los orígenes cristianos la reflexión cristiana estuvo condicionada por la filosofía de Platón y el fenómeno de Delfos, a partir del siglo XII se hacen presentes en la escena cultural de la Europa cristiana la filosofía aristotélica, importada por los árabes, y el hecho profético de Mahoma.

El estudio del fenómeno profético recibió un vigoroso impulso gracias a los maestros árabes, como Algazel, Avicena y Averroes[9]. Avicena comenzó por estudiar los fenómenos psico-somáticos del profetismo, abriendo así la ruta a las profundizaciones de tipo más filosófico. Fue Averroes el que inició el estudio más amplio y sistemático. A pesar de las limitaciones de su teoría del entendimiento agente, sometió a un riguroso examen filosófico el acto del conocimiento profético. Lo consideró como un fenómeno de pérdida de conciencia, al estilo del sueño y de la epilepsia, en que la mente humana se dispone a recibir influencias superiores por medio de los espíritus angélicos y la divinidad misma.

Entre los judíos que se aprovecharon de las especulaciones islámicas está el cordobés Maimónides. Su sistema coincide prácticamente con el de Averroes. La profecía es un fenómeno de percepción espiritualista producido por Dios mediante el entendimiento agente. No se diferencia esencialmente de los sueños. La producen los ángeles. Sólo se dio una acción directa de Dios en el caso de Moisés. Lejos de ser un fenómeno simple, consta de una serie escalonada de grados, desde la intervención del Espíritu en las acciones prodigiosas hasta la locución inmediata con la Divinidad[10]. El influjo del pensamiento árabe-judío sobre la teología cristiana fue tan grande que dos tercios de la temática tratada por santo Tomás en las cuestiones *De Prophetia* proceden de maestros árabes y judíos.

4. *El sistema escolástico*

La teología escolástica elaboró en torno al tema de la revelación profética un sistema que había de tener una influencia extraordinaria hasta nuestros días. Por eso resulta imposible resumir la historia del dogma de la inspiración sin prestar cuidadosa atención al punto de vista escolástico. La doctrina medieval de la profecía ofrece un desarrollo tan homogéneo que se puede hablar

[9] Cf. J. M. Casciaro, *Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de santo Tomás sobre la Profecía:* EstBib 18 (1959) 127-128; íd., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la Profecía y la Revelación* (Madrid 1969) 61-88.

[10] Cf. J. M. Casciaro, *Contribución al estudio de las fuentes árabes,* op. cit., 129-148; íd., *El diálogo teológico,* op. cit., 91-108.

globalmente de una doctrina escolástica sobre la profecía. En realidad, desde Guillermo de Auxerre hasta santo Tomás, los autores no hacen sino desarrollar en formas cada vez más completas y perfectas la convicción de que la profecía es formalmente un don de conocimiento sobenatural. Esta es la razón por la cual tratamos en un solo capítulo del sistema escolástico, centrado en su mejor representante, que es sin duda santo Tomás de Aquino[11].

a) La profecía.

Prescindiendo del sentido vulgar de «predicción de cosas futuras», la doctrina tomista sobre la revelación profética se puede resumir de la siguiente manera. La profecía es un carisma formalmente cognoscitivo. Su objeto principal es el conocimiento y, en un orden secundario, es un carisma de locución[12]. El acto profético se explica utilizando la analogía del conocimiento natural según Aristóteles. Hay un primer momento de recepción de formas sensibles por vía natural o supranormal. La función propia del entendimiento agente queda elevada a un orden de percepción sobrenatural mediante la iluminación divina, que posibilita los juicios sobrenaturales exentos de error. La elevación se realiza por la intervención del Espíritu y es el momento que distingue esencialmente el conocimiento natural del conocimiento carismático propio de la profecía[13]. Tiene como objeto manifestar el sentido oculto en las representaciones o formas sensibles mediante las cuales llega el mensaje profético.

Las formas sensibles o imágenes son las representaciones mediante las cuales llega a la mente del profeta el conocimiento carismático. En el orden natural corresponde a este elemento el conjunto de percepciones sensibles o imaginativas que proporcionan al entendimiento el material necesario para sus actos cognoscitivos. En el orden profético, este momento tiene su importancia,

[11] Para el conjunto, cf. B. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von W. von Auxerre bis Thomas von Aquin* (Breslau 1940); nos limitamos a resumir el pensamiento de santo Tomás. Estudios importantes sobre la materia son: S. Zarb, *S. Thomas et l'inspiration biblique:* RT 41 (1936) 367-382; G. M. Perrella, *L'ispirazione biblica secondo S. Tommaso:* DivTh 49 (1946) 291-295; P. Synave-P. Benoit, *La prophétie* (París 1947); P. Benoit, *Revelación e inspiración, según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas*, en *Exégesis y Teología*, op. cit. I, 1-62.

[12] Cf. *Suma Teológica* II-II, q. 171, a.1.

[13] Cf. *Suma Teológica* II-II, q. 171, a.1, ad 4.

porque la comunicación divina comienza mediante una serie de percepciones en discontinuidad con las impresiones normales (visiones), y la percepción de su sentido más o menos simbólico le dará la clave del mensaje divino. Santo Tomás advierte que, aun siendo esencial esta primera percepción sensible, es más bien el elemento material del conocimiento profético. El elemento formal es la captación del sentido merced a la iluminación del juicio, de tal forma que, en caso de diversidad de personas entre la percepción de las imágenes proféticas y la captación de su sentido, profeta en sentido estricto es aquel que llega a penetrar el mensaje de las representaciones. Un fenómeno de diversidad de personas se da en casos como el de Baltasar y Daniel. Baltasar ve la mano que escribe en la pared, pero no comprende su mensaje. Daniel lee las palabras ya escritas y capta su misterioso sentido. Cuando el mensaje profético se divide en percepciones parciales de dos individuos, es profecía imperfecta.

En casos como la revelación de Yahvé en el espino incombustible del Sinaí, cuando Moisés tiene la visión y la comprensión del mensaje, la profecía es perfecta y completa en todos sus elementos[14].

b) La inspiración.

¿Cómo se integra en este sistema el tema de la inspiración? La expresión «inspiratio» tiene muchos significados en santo Tomás. El más general es el de toda moción proveniente del exterior. Esta moción aplicada a las potencias del hombre puede dar lugar a las más diversas acciones. En efecto, el soplo del Espíritu puede actuar sobre la inteligencia, la voluntad, las facultades expresivas (lengua, acciones simbólicas), lo mismo que sobre las facultades creadoras del arte. Sólo una de estas maneras de actuación del Espíritu interesa al santo cuando habla de la profecía: la inspiración como elevación de la mente humana al nivel de las percepciones sobrenaturales desprovistas de error. Este tratamiento restringido de la inspiración en función de la profecía hace de aquélla un elemento integrante del conocimiento profético. La inspiración es el momento de la elevación del entendimiento, mientras que la revelación es la percepción de las verdades por la mente así iluminada.

[14] Para todo esto, cf. *Suma Teológica* II-II, q. 173, a.2.

En esta concepción restringida de la inspiración no se atiende tampoco al fenómeno concreto de la puesta por escrito de los oráculos proféticos o de los conocimientos históricos y sapienciales. La explicación de tales deficiencias está en el hecho de que santo Tomás no habla más que de la inspiración profética. Se han hecho algunos meritorios intentos de ampliar dicha inspiración al orden de la actividad redaccional. Para ello se ha homologado la iluminación profética con la inspiración redaccional. La revelación consistiría tan sólo en la recepción supranormal de las representaciones[15].

c) La causa instrumental.

Nadie duda de que el sistema medieval de la revelación profética era una construcción genial. Si de aquel sistema se han hecho utilizaciones que no están en la línea de sus planteamientos, la culpa es de los epígonos.

Hay en la síntesis medieval una adquisicón de valor permanente, que no se puede silenciar. Es la aplicación del principio de la casualidad principal-instrumental al orden del conocimiento y de la expresión bíblica. Esta doctrina, que tan buenos resultados había dado en la teología de los sacramentos y en cristología, fue aplicada por los escolásticos al ámbito de la revelación y predicación proféticas. La utilización del concepto de instrumentalidad logró expresar en la forma más coherente el hecho de la comunidad de acción entre el creador y la criatura en una totalidad compartida. No obstante, esta doctrina de la instrumentalidad exigirá en la teología inspiracionista no pocas matizaciones para su aplicación adecuada a la intervención divina en la producción de la Escritura, cosa que no llegaron a realizar los medievales[16].

[15] Las investigaciones de A. Ibáñez Arana pusieron de manifiesto estas limitaciones; cf. su trabajo *Las cuestiones «De prophetia» y la inspiración bíblica:* «Scriptorium Victoriense» 1 (1954) 256-312. Ha sido el P. Benoit quien más ha contribuido a rescatar todos los elementos válidos del sistema tomista para una renovada comprensión de la inspiración; cf. *Révélation et Inspiration selon la Bible, chez Saint Thomas et les discussiones modernes:* RB 70 (1963) 321-370 = *Exégesis y Teología,* op. cit., en nota 11.

[16] Cf. para esto E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie* (París ^{2}1924); G. Cuadrado Maseda, *La teología de la instrumentalidad explica, facilita y garantiza el concepto de inspiración bíblica,* en *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954) 165-176; Labourdette en la recensión a la obra de P. Synave y P. Benoit,

II. DE LA REVELACION A LA INSPIRACION

1. *El interés por el libro inspirado*

Fue en el siglo XVI cuando empezó a notarse un interés nuevo por los problemas de la Escritura como libro y los fenómenos literarios que intervienen en su producción. Entre los teólogos que más fuertemente acusan el cambio de mentalidad operado por el humanismo merece destacarse Melchor Cano[17]. Al teólogo salmantino no le interesa de inmediato el momento de la locución divina ni la revelación profética. Lo que atrae su atención es la Biblia como texto escrito en el que están contenidos los enunciados primeros y fundantes del conocer teológico a modo de primeros principios.

El punto de partida de Cano es la Escritura como magnitud autónoma, susceptible de una consideración especial como texto. Desde este momento, su interés se centra en el fenómeno de la actividad redaccional. No es que descuide el origen inspirado. Es el punto de vista totalizante el que ha cambiado. Este nuevo enfoque trae como consecuencia una diferencia entre la revelación como carisma de manifestación de verdades sobrenaturales y la inspiración como carisma redaccional de los libros sagrados. Este punto de vista no busca precisamente la comprensión del ser de la Escritura. Su interés es más funcional. La Biblia es un lugar teológico. En esta perspectiva, más que la Escritura en sí, importa su valor de verdad absoluta como Palabra de Dios. Para esta verdad, sin embargo, no era del todo necesaria la revelación; bastaba la acción del Espíritu que excluyera todo error de los enunciados bíblicos.

2. *El dictado divino*

La metodología teológica estructurada por Cano en sus *Loci Theologici* hizo muy pronto escuela en toda la teología católica. Sus ideas sobre la inspiración no conocieron la misma aceptación. Báñez vio un poco relativizado el carisma de revelación en el sistema de su maestro y, con una gran lealtad a los principios que creía deber salvar, optó por un retorno a las

La Prophétie: RT 50 (1950) 415-419; M. Alvarez Gómez, *La Inspiración Bíblica según Rahner:* «Studium Legionense» 3 (1962) 147-160.

[17] Sobre Cano y la escuela salmantina en general, cf. A. M. Artola, *Las aportaciones de la Escuela Salmantina a la teología de la inspiración:* «Scriptorium Victoriense» 17 (1870) 224-225; íd., *De la revelación a la inspiración* (Bilbao-Valencia 1983) 71-75.

ideas clásicas[18]. Era toda la tradición medieval la que encontraba un decidido abogado en el gran teólogo de la premoción física. Los dos presupuestos en que se asienta su sistema son: a) la sola inspiración, tal como Cano la entendía, no excluye toda posibilidad de error; b) los Padres han insistido en un modo de actuación divina comparable al dictado. Por eso, sin negar su probabilidad a las explicaciones de Cano, se inclinó francamente hacia un influjo divino que llega incluso a la selección de los vocablos de la Sagrada Escritura.

En Báñez el dictado es todavía un modo de acción divina muy discreto. Es la interior sugerencia de los términos en que se ha de expresar la Palabra de Dios. Sus epígonos endurecerán tal concepto, llegando a hablar de dictado verbal. Otros –los protestantes ortodoxos– radicalizarán el concepto presentándolo como dictado mecánico. Así, esta postura bañeciana provocó a la vez un olvido casi total de las originales anticipaciones de Cano y la aceptación masiva del dictado.

3. *La inspiración real*

La acogida general del sistema bañeciano no dejó de encontrar algunas llamativas contestaciones que introdujeron en la teología de la inspiración un saludable pluralismo. Gracias a esta tensión entre dos concepciones diferentes, no se dio en el catoliscismo el descrédito del dogma de la inspiración entendido desde el dictado mecánico.

La reacción partió del jesuita belga P. Lessio. Oponiéndose al bañecianismo exagerado, intentó rehabilitar las posiciones moderadas de Cano. Así nació la teoría llamada de la *inspiración real,* opuesta a la *inspiración verbal* de Báñez. Partiendo de la diferencia entre revelación e inspiración, resumió su nueva visión sobre el origen de la Escritura en tres tesis que se hicieron famosas: *a)* no es necesario que todas las palabras de la escritura estén inspiradas (es decir, reveladas); *b)* tampoco es necesario que lo estén todas las frases; *c)* es posible que un libro escrito sin inspiración (p. ej., 2 Mac) pueda convertirse en Sagrada Escritura por razón del testimonio posterior de Dios sobre su total exclusión de error[19].

[18] Sobre las ideas inspiracionistas de Báñez, cf. A. M. Artola, *Las aportaciones,* op. cit., 226-232; *De la revelación a la inspiración,* op. cit., 75-78; S. Pagano, *De inspiratione apud Dominicum Báñez;* «Rev. Université Ottawa» 17 (1947) 50-70; L. Arnaldich, *La inspiración verbal de la Escritura en los teólogos y escrituristas españoles del siglo XIX:* «Salmanticensis» 10 (1973) 555-570.

[19] Cf. A. M. Artola, *De la revelación a la inspiración,* op. cit., 105-117; 147-160; en esta obra se encontrará toda la bibliografía original para este y el siguiente número.

4. *Del siglo XVI al Vaticano II*

A pesar del interés que durante algún tiempo obtuvo la inspiración real, la doctrina que ha resistido el tiempo ha sido la de Báñez. Si se prescinde del soporte teológico del dictado, no hay en la actualidad ningún biblista católico que no admita la inspiración de las palabras de la Escritura. Toda la obra del autor sagrado es de Dios y del colaborador carismático.

a) Los prolongadores de Lessio.

La pista abierta por Lessio vino a confirmar las sospechas, que en su tiempo abrigó Báñez, sobre los peligros de una disminución de la iluminación revelacional. Un continuador de la escuela de Lessio, J. Bonfrère, dividió la inspiración en tres clases: antecedente, concomitante y subsiguiente. La primera consistiría en el influjo divino previo a la redacción del texto sagrado; la segunda supondría la presencia divina que excluyera el error en el acto mismo de escribir; la tercera vendría a ser el testimonio del Espíritu Santo, posterior a la redacción, que atestiguara la total exclusión del error en un determinado texto[20]. La distinción de J. Bonfrère preparó el terreno para ulteriores concreciones y aplicaciones. Daniel Haneberg, distribuyó en la siguiente forma los textos bíblicos conforme al modo de su inspiración. Con inspiración antecedente fueron escritos los libros proféticos. La inspiración concomitante se da en textos doctrinales como son los didácticos y sapienciales. La inspiración subsiguiente sería propia de las materias empírico-históricas[21]. La prolongación más radical fue la de J. Jahn. Para él, la inspiración se identifica simplemente con la exclusión de error. Su teoría fue condenada por el Vaticano I[22].

Las prolongaciones negativas que se hicieron de las tesis lessianas no anulan, sin embargo, sus aportaciones. Además de la fecunda polaridad que se ha señalado en su lugar, Lessio influyó para que la escuela jesuítica se interesara por el concepto de autor en la comprensión del carisma inspirativo. Y fue la postura de Lessio la que sirvió de base teológica a Richard Simon para justificar la crítica bíblica. Así pues, sin Lessio sería impensable la moderna teología de la inspiración.

b) La inspiración como carisma de inerrancia.

Los decenios primeros después del Vaticano I estuvieron bajo la poderosa dependencia del sistema franzeliniano centrado en la idea de Dios-Autor de la Biblia. Según él, Dios sería el autor de los

[20] Cf. *ibíd.*, 217-424.

[21] Cf. *ibíd.*, 197-215; J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II*, op. cit., 18-19.

[22] Cf. J. Beumer, *op. cit.*, 16-18.

conceptos e ideas de la Biblia, mientras que los autores sagrados habrían puesto las expresiones literarias con que se nos comunican[23].

Con la publicación de la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus*, en 1893, se inicia un cambio de ideas. Especialmente interesante fue la reacción de la escuela dominicana, que trató de explicar la doctrina de la encíclica sobre la inspiración integrándola en una comprensión modernizada de la teología tomista sobre la profecía[24]. De hecho, la publicación de la encíclica significó el comienzo de la época de los grandes tratados sobre la inspiración[25]. Los años del modernismo no fueron favorables a nuevos avances en el tema de la inspiración. El interés de la Iglesia se centró en la defensa del dogma definido en el Vaticano I. Sólo después de la última guerra mundial empezaron a aparecer trabajos de cierto interés. Esta renovación se debió sin duda al clima nuevo creado

[23] El estudio de J. B. Franzelin sobre la inspiración tuvo una gran importancia en la teología católica. Con el título *De Divinis Scripturis* se publicó ya esta obra el año 1860 en reproducción litográfica; salió impresa el año 1871 y, por fin, se publicó en una obra de conjunto con el título definitivo *De Divina Traditione et Scriptura* (^{4}1894). Es la obra que prepara la definición del Vaticano I e influye decisivamente en toda la escuela jesuítica (Pesch, Schiffini, Dorsch, Bea, Tromp e incluso K. Rahner). Para su teoría de la inspiración, cf. L. Arnaldich, *La naturaleza de la inspiración según el Cardenal Franzelin*, en *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954) 131-164.

[24] Cf. Th. M. Pègues, *Une pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire:* RT 3 (1895) 95-112; M. J. Lagrange, *Une pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire:* RB 4 (1895) 563-571; íd., *L'inspiration des livres saints:* RB 5 (1896) 199-220; íd., *L'inspiration et les exigences de la critique*, ibíd., 496-518; íd., D. Zanecchia, *Divina Inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Roma 1898); íd., *Scriptor Sacer sub divina Inspiratione* (Roma 1903). Sobre las ideas del P. Lagrange, cf. F. J. Schroeder, *Père Lagrange: Record and Teaching in Inspiration:* CBQ 20 (1958) 206-17.

[25] Entre los tratados de inspiración, la obra de conjunto más importante en la teología católica, y que ha contribuido a dar autonomía al estudio de la cuestión, fue la de C. Pesch, *De Inspiratione* (Friburgo Br. 1906); la mejor realización de la teología tomista es sin duda la obra de J. M. Vosté, *De Divina Inspiratione et Veritate Sacrae Scripturae* (Roma 1932). Como síntesis de las posiciones católicas sobre la inspiración antes del Vaticano II, cf. E. Mangenot, *Inspiration*, en DTC VII, 2.068-2.266; G. Courtade, *Inspiration-Inerrance*, en DBS IV, 482-559. Otros tratados de la época son el de C. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures* (París 1896); L. Billot, *De Inspiratione S. Scripturae* (Roma 1906); L. Méchineau, *L'idée du livre inspiré* (Bruselas 1907); H. Merkelbach, *L'inspiration des divines Écritures* (Lieja 1911); J. Nogara, *De inspiratione S. Scripturae* (Monza 1914); I. M. Jacome, *Dissertatio de natura inspirationis S. Scripturae* (Viena 1919).

por la *Divino afflante Spiritu* en 1943. El primer intento original se debió al P. Benoit en la presentación francesa del tratado de santo Tomás sobre la profecía. En un importante apéndice ofrecía sus originales reflexiones sobre la inspiración. Distinguió bien la inspiración de tipo profético de la inspiración escriturística propiamente dicha; aplicó luego la doctrina de la analogía a la explicación de su naturaleza y extensión. Más tarde se ocupó también de la inspiración de los LXX[26].

En 1953, N. Weyns sometía a un agudo análisis la definición del Vaticano I. El trabajo era una réplica al estudio positivo que había publicado diez años antes el P. Bea sobre el origen y significado del término *autor* aplicado a Dios[27].

La escuela jesuítica, representada por los PP. Pesch, Dorsch, Tromp y Bea, dio muestras de vitalidad con la publicación de un original trabajo de K. Rahner[28]. Profundamente dependiente de Franzelin, supo replantear la inspiración en el contexto de los decretos eficaces de Dios. La inspiración consistiría en la predeterminación formal ordenada a producir la Escritura como elemento esencial de la Iglesia apostólica (cf. c. VII,I,1). Cuando la reflexión teológica sobre la inspiración parecía haber agotado sus posibilidades, el P. Rahner produjo un impacto saludable[29]. Otro jesuita, profesor de Francfort, publicó también un estudio bien sugestivo sobre el canon y la inspiración, sosteniendo que es la Iglesia la que, con su juicio infalible, ha constituido el canon[30]. Desde América, otros investigadores jesuitas añadieron nuevas aportaciones. Merecen citarse particularmente los artículos de los PP. McKenzie y McCarthy sobre el carácter social de la inspiración[31].

[26] Especialmente en los apéndices a la obra de P. Synave /P. Benoit, *La Prophétie* (París 1974); cf. del mismo autor las páginas de *Initiation Biblique* (París ³1954) 5-45; *La doctrine de Newman sur la Sainte Écriture:* RB 61 (1954) 603-605; *Note complementaire sur l'inspiration:* RB 63 (1956) 416-422; y los artículos de *Exégesis y Teología,* op. cit.

[27] Cf. N. Weyns, *De natura inspirationis iuxta Concilium Vaticanum:* «Angelicum» 30 (1953) 313-336; A. Bea, *Deus auctor Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel:* «Angelicum» 20 (1943) 16-31.

[28] K. Rahner, *La inspiración de la Escritura,* op. cit., original de 1958, y antes en ZKTh 78 (1956) 137-168.

[29] Cf. para la valoración de esta obra la bibliografía citada en c. VII, nota 9.

[30] B. Brinkmann, *Inspiration und Kanonizität der hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche:* «Scholastik» (1958) 208-233.

[31] J. L. McKenzie, *The Social Character of Inspiration:* CBQ 24 (1962) 115-124; McCarthy, *Personality, Society and Inspiration:* TS 24 (1963) 553-576; J. L. Topel,

c) La Biblia como fenómeno de lenguaje.

La teología inspiracionista de los años inmediatamente anteriores al Vaticano II estaba fuertemente condicionada por los modelos neoescolásticos[32]. El advenimiento de las ciencias del lenguaje ofrecía posibilidades incitantes a una reflexión creadora. Fue mérito del español L. Alonso Schökel roturar el terreno y abrir nuevas pistas en la renovación del estudio de la inspiración. El año 1955, lanzó el manifiesto sobre la necesidad de un cambio radical en los planteamientos de la teología de la inspiración. Nada más cerrado el Vaticano II, publicó el libro *La palabra inspirada*[33]. Su influencia personal desde la cátedra del Pontificio Instituto Bíblico ha ido operando una eficaz labor de mentalización, para que el estudio de la inspiración y la hermenéutica se abrieran a las ciencias del lenguaje. Es previsible que, durante algunos decenios, la lingüística sea el auxiliar más útil para el estudio escriturístico.

Para la teología católica se da una clara continuidad con la ciencia bíblica precedente. En efecto, la metodología lingüística valoriza el punto de partida señalado ya en el siglo XVI por Melchor Cano, al estudiar la Escritura desde su dimensión de obra escrita. Lo que llama la atención es que esta manera de situarse ante la Biblia, que inspiró las posturas teológicas más liberales desde el siglo XVI, ofrezca ahora las perspectivas más ricas y llenas de promesas. Es verdad que en esta nueva orientación hay un peligro difícil de soslayar: el de perderse en la maraña de las cuestiones lingüísticas sin incidencia útil en los estudios bíblicos. Esto exige completar los planteamientos de las ciencias del lenguaje con una metafísica de la expresión. La impresión de la revelación divina, que está en el origen del lenguaje bíblico, debe ser el punto de

The Social Character of Inspiration: Rahner and McKenzie: «Alma Studies» 7 (1963) 1-17.

[32] Para el ventenio 1945-65, cf. A. M. Artola, *La inspiración bíblica en la teología católica contemporánea:* «Iglesia Viva» (1963) 23-31, con una exposición sintética de los puntos más salientes de cada uno de los teólogos. Cf. también Stanley, *The Concept of Biblical Inspiration*, en *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* (1958) 65-95; R. A. F. McKenzie, *Some Problems in the Field of Inspiration:* CBQ 20 (1958) 1-8; L. Boff, *Conceitos da Inspiraçao ao tempo do Vaticano II:* «Revista Eclesiástica Brasileira» 23 (1963) 104-121.

[33] L. Alonso Schokel, *Preguntas nuevas acerca de la inspiración*, en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1955) 273-290; íd., *La Palabra inspirada* (Barcelona 1965; Madrid ^{3}1986).

partida del estudio bíblico, llegando luego a la actualización del mismo por la lectura inspirada, hecha en el seno de la Iglesia.

d) Algunas aportaciones protestantes.

No es frecuente encontrar estudios sobre la inspiración entre biblistas y teólogos protestantes, salvo en el caso de las corrientes fundamentalistas o integristas. Sin embargo, en estos últimos años se han publicado algunos cuya intención primera es la de tender un puente entre las concepciones más conservadoras, todavía retenidas en una inspiración verbal, y las más liberales, que prácticamente prescinden de este hecho.

Desde una perspectiva más liberal, J. Barr plantea en 1973 la cuestión de la inspiración junto con otras cuestiones clásicas, como la realidad de la Biblia Palabra de Dios, su autoridad y su función en la comunidad cristiana[34]. Barr desvela con acierto cómo, en el protestantismo integrista, la inspiración está necesariamente conectada con la inerrancia bíblica y se declara con justicia insatisfecho de esta explicación. Según él, la idea de inspiración bíblica expresa algo muy querido al cristiano: que la Biblia «de alguna manera» viene de Dios. El problema es explicar esa manera. Y él no encuentra otra explicación sino que la inspiración sería una acción de Dios que acompaña al creador de la tradición bíblica, especialmente en su momento de ponerla por escrito; esta acción no sería sustancialmente distinta de la compañía de Dios que cada uno de nosotros podemos tener como lectores creyentes y atentos a la Escritura.

En 1981, W. J. Abraham publica un ensayo en el que intenta establecer un puente entre las posiciones más integristas y las más críticas dentro de la tradición anglicana[35]. Tras pasar revista a los intentos realizados, utiliza el procedimiento de indagar lo que el concepto de inspiración significa en el lenguaje humano y aplicarlo analógicamente al lenguaje religioso sobre Dios, partiendo de un paradigma que, en su caso, es el del buen maestro que inspira a sus alumnos, si bien con algunas correcciones, como es inevitable en cualquier analogía. Así, Dios habría inspirado a los escritores bíblicos principal, aunque no exclusivamente, mediante aquella serie de acciones que revelan su corazón y su mente y nos salvan

[34] J. Barr, *The Bible in the Modern World* (Oxford 1973) espec. 14-18 y 130-131.

[35] W. J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (Oxford 1981); cf. recensión en «Salmanticensis» 30 (1983) 97-99.

de nuestros pecados. Pero la inspiración de Dios sería intencional (pues es omnisciente), aunque difícilmente rastreable (ya que a Dios no se le puede localizar en el espacio ni situar en el tiempo). La consecuencia de todo ello sería que la inspiración es una acción específica de Dios, se da en diversos grados, respeta las características de los escritores bíblicos y no garantiza una inerrancia absoluta, pues los autores pueden cometer faltas.

, Casi al mismo tiempo, en 1980, P. J. Achtemeier desde unos planteamientos teológicos propios de la Iglesia reformada americana, intenta ofrecer una explicación que pueda garantizar nuestra fe en la naturaleza divina de la Biblia y, al mismo tiempo, permitir su estudio crítico[36]. Para ello se acerca a la inspiración a partir de la forma concreta en que ha ido naciendo la Biblia y, apoyándose en estudios como los de K. Rahner y McKenzie para la inspiración y los de J. A. Sanders para la relación entre la formación del canon y la identidad de la comunidad religiosa en que éste nace, descubre tres componentes básicos o etapas en el proceso de inspiración bíblica: 1) las *tradiciones* de la comunidad creyente, inspiradas porque son testimonio de la presencia de Dios en su comunidad; 2) el dinamismo de estas tradiciones frente a *situaciones* nuevas, lo cual crea a su vez nueva Escritura bajo el Espíritu que guía a la comunidad; 3) el *respondente,* es decir, el que contribuye a la formulación y reformulación de las tradiciones, el autor del texto bíblico, entendido en sentido amplio como todo aquel que contribuye a formular y reformular estas tradiciones; éstos han actuado en nombre de la comunidad de fe. De esta manera, sería un proceso que podría definirse como la presencia continuada del Espíritu en el incesante vaivén de estos tres componentes, presencia que es denominada con la clásica expresión de la teología calvinista «testimonium internum Spiritus Sancti» y que continuaría viva en la comunidad inspirando la lectura de la Sagrada Escritura.

Finalmente, I. Howard Marshall presenta, en 1983, un acercamiento de la tradición evangélica, a la que pertenece, a todas estas teorías de la inspiración, pronunciándose en favor de una visión de la inspiración como acción concurrente del Espíritu Santo, mediante la cual las obras de los autores humanos de la Escritura

[36] P. J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture. Problems and Proposals* (Filadelfia 1980); cf. recensión en «Salmanticensis» 31 (1984) 245-247.

son al mismo tiempo revelación plena y adecuada de Dios en su forma escrita[37].

e) Perspectivas.

Todos estos estudios, que ofrecen interesantes puntos para el diálogo ecuménico, nos ayudan a descubrir que el interés de la Sagrada Escritura radica, en último término, en su carácter de palabra humana escrita y Palabra de Dios. Cómo explicar esta peculiar naturaleza de la Biblia es lo que persigue constantemente y es lo que justifica el estudio hecho hasta aquí. La historia de la teología de la investigación es muy instructiva, tanto por sus excesos como por sus defectos, y ha sido narrada desde distintos puntos de vista en competentes trabajos[38]. No es una cuestión inútil, y ciertamente hay mucho campo abierto al trabajo de teólogos y biblistas. Pero, si quisiéramos señalar cuáles son hoy los caminos de reflexión más frecuentados, diríamos que pueden resumirse en estos cuatro: la aplicación adecuada de la analogía, la llamada sociología de la inspiración con la redescubierta relación entre la Biblia y la comunidad en que nace, la dimensión lingüística de la Biblia como obra literaria que es y la conexión entre inspiración y canon bíblico[39].

[37] I. Howard Marshall, *Biblical Inspiration* (Londres 1982). En los trabajos citados desde la nota 34 se pueden encontrar datos para una historia del problema de la inspiración en la teología protestante.

[38] Recogemos aquí los cuatro más interesantes: J. Beumer, *La inspiración de la Sagrada Escritura,* en M. Schmaus / A. Grillmeier / L. Scheffczyk (eds.), *Historia de los dogmas* Iab (Madrid 1973); J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810* (Cambridge 1969); B. Vawter, *Biblical Inspiration* (Londres 1972); O. Loretz, *Das Ende der Inspirationstheologie: Chancen eines Neubeginns,* 2 vols. (Stuttgart 1974).

[39] Cf. los recientes estudios de Th. A. Hoffman, *Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible:* CBQ 44 (1982) 447-469; W. Vogels, *Inspiration in a linguistic Mode:* «Biblical Theology Bulletin» 15 (1985) 87-92; P. Grelot, *Dix propositions sur l'inspiration scripturaire:* «Esprit et Vie» 96 (1986) 97-105, traducido y condensado en «Selecciones de Teología» 104 (1987) 329-339.



Capítulo IX
LA VERDAD DE LA BIBLIA

Hay en la Palabra de Dios un valor singular que la Escritura ensalza con expresiones particularmente encarecedoras: es su permanencia y resistencia al tiempo y a las mudanzas. «La Palabra de Dios dura por siempre», afirma Isaías (Is 40,8) «El cielo y la tierra pasarán, mis palabras no pasarán», asegura Jesús de su propia enseñanza (Mc 13,31). Esa fijeza y resistencia la tiene la Palabra de Dios por su verdad. Nada extraño por ello que los ataques más enconados de que ha sido objeto la Escritura se hayan centrado en su verdad. Este hecho revela también dónde está lo perpetuamente válido de la Palabra de Dios, más allá de lo efímero de la divina locución, por más efectividad que contenga en el momento de su pronunciación.

El tema de la verdad de la Biblia ha tenido una singular importancia en la historia del cristianismo por la particular sensibilidad que posee el área cultural influida por la mentalidad griega. Por esto puede decirse que, desde los orígenes del cristianismo, en el mundo helenístico donde se expande y en la cultura occidental en que se afinca, la *cuestión bíblica* por excelencia ha sido la verdad de la Escritura.

La teología de la inspiración quedaría incompleta si no incluyera un capítulo consagrado a la profundización del valor primordial de la palabra inspirada que es su verdad salvífica[1].

[1] Todos los tratados de Introducción General tienen un capítulo reservado al tema. El paso de los planteamientos antiguos a los nuevos en J. Schildenberger, *Inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura*, en *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 144-157. Para la historia del período conciliar, A. Ibáñez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II* (Vitoria 1987). Para la doctrina conciliar, R. Jacob en ComDV 392-417; P. Benoit,

I. LA VERDAD DE LA BIBLIA COMO PROBLEMA

1. *Diversos modelos de verdad*

Si la verdad de la Biblia ha resultado una cuestión tan problemática, es necesario reconocer que a las dificultades intrínsecas de la verdad revelada se ha añadido un importante factor de complicación, cual es la diversidad de mentalidades frente a la realidad misma de la verdad. Por eso es necesario comenzar por una clarificación histórica de dichas mentalidades.

a) La verdad en Grecia y en el mundo semita.

Para el griego, preocupado por la continua mutación de las cosas, la verdad era la realidad oculta, permanente y fija que daba razón de todos los cambios[2]. Lo contrario de la verdad era la *ilusión*, el engaño. La verdad de las cosas se esconde tras las apariencias que engañan a los sentidos, pero se pone de manifiesto a la inteligencia humana en una especie de visión mental que es el conocer *(noein)*. Esa verdad no es otra cosa que el ser verdadero: la esencia *(ousía)* o la naturaleza *(physis)*, principio de todas las mutaciones y cambios. La filosofía era la actividad que la descubría. Esta noción de verdad filosófica, aplicada a la historiografía, significaba la búsqueda de la realidad de los sucesos del pasado. El modelo de verdad era la realidad. A este modelo se acomodaban la verdad histórica y la verdad del hombre como partes de la entera naturaleza. De ahí también que la verdad fuera mundana, física y natural.

Muy otra era la actitud del hebreo ante la verdad[3]. El israelita no se sitúa frente a la realidad como una parte de ella, sino que su experiencia de la verdad parte del hombre mismo en el seno de la comunidad humana tribal. En este trasfondo nómada o seminómada, la verdad significa la fidelidad a los demás, el mantenimiento de la palabra dada, que da cohesión, estabilidad y firmeza a toda la vida tribal. De ahí que el concepto de verdad se confunda con el de fidelidad. La verdad *(emunah)* es la firmeza, la seguridad, la fidelidad, la estabilidad.

En el modelo griego, la realidad verdadera era la naturaleza en su totalidad, fija e inalterable. Y esa inmutabilidad era lo divino *(theion)* que existía en la naturaleza. Para el hebreo, en su comprensión humana de la verdad-fidelidad, la consistencia de todas las fidelidades y estabilidades era un ser personal (Dios) y no la naturaleza. De ahí que para el hebreo la verdad primordial sea Yahvé, quien, con su fidelidad perpetua, garantiza

Inerrance, en *Catholicisme* (París 1963) 1539-1549; íd., *La verdad en la Sagrada Escritura,* en *Exégesis y Teología,* op. cit. I, 83-98.

[2] Cf. X. Zubiri, *Sobre el problema de la Filosofía:* «Revista Occidente» 40 (1933) 83-90.

[3] Cf. H. von Soden, *Was ist Wahrheit?* (Marburgo 1927) = *Urchristentum und Geschichte,* en *Gesammelte Aufsätze und Vorträge* I (Tubinga 1951) 1-124.

y fundamenta todas las demás fidelidades. Por eso, la verdad hebrea es una verdad esencialmente religiosa. Y, como la religión israelita es fundamentalmente histórica, su verdad se realiza en los acontecimientos[4].

La verdad hebrea consiste en la correspondencia entre la Palabra de Dios y su realización en la efectividad de la locución divina. Por eso es una verdad que va aconteciendo. Su manifestación es siempre cosa de futuro. A veces la efectividad inmediata de la palabra revela su verdad. En la prodigiosa curación del leproso Naamán se reconoció verdadera la palabra de Eliseo. Pero, generalmente, esa verdad no se patentiza sino a un plazo medio o más bien largo. En los oráculos de maldición o de castigo el plazo es breve. Los anuncios mesiánicos y los escatológicos, en general, piden un largo tiempo antes de que se vea en su realización la verdad de la Palabra de Dios. Mientras el griego aprehende en la contemplación filosófica lo permanente e inmutable de la naturaleza, el israelita necesita esperar en fe la realización de la promesa mesiánica o el veredicto final de la historia para conocer la verdad de las palabras de Dios. En Israel es un evento supremo –el juicio, el día de Yahvé, la plenitud de los tiempos– lo que confirma, ratifica y juzga la correspondencia entre la palabra antiguamente pronunciada y su efectividad realizada.

En consecuencia, la verdad israelita no está, como en la lógica griega, en la captación del sentido de los enunciados, sino en la conformidad entre el enunciado bíblico y su realización. Ahí está la gran diferencia entre la verdad lógica griega y la verdad existencial del israelita. La verdad de la palabra de ley no está en la captación de su sentido, sino en el dictamen que dará Dios, realizando la bendición o maldición merecida por la actitud moral ante dicha palabra. Por eso la verdad hebrea no es vista y comprendida al modo como el filósofo griego conoce y explica la realidad.

b) La verdad cristiana.

La mentalidad cristiana, manteniéndose dentro del marco hebreo que hemos descrito, introduce elementos nuevos en la comprensión de la verdad. El primero de ellos es que la manifestación, justificación y ratificación de la verdad ha tenido lugar ya en Cristo. Este elemento corresponde a lo que en la mentalidad griega se entendía como la manifestación de la verdad. La verdad bíblica, que esperaba su sanción y ratificación al final de los tiempos, apareció clara y patente en Jesús. Desde este momento se puede decir que la verdad hebrea es plena y completa en sus elementos

[4] Cf. I. de la Potterie, *La verdad o inerrancia de la Sagrada Escritura e historia de la salvación a la luz de la constitución dogmática «Dei Verbum»:* «Hechos y Dichos» 43 (1966) 171-183.

esenciales. Fue sobre todo san Juan el que más se empeñó en presentar de esta manera el concepto cristiano de verdad[5]. La verdad es la manifestación de Dios en Cristo. Esto suponía en la vida cristiana una serie de novedades de gran trascendencia. Ante todo, la verdad hace libres. La existencia cristiana es una forma de vida santificada por la verdad. Todas las demás verdades –lo mismo la griega que la semita– las presenta san Pablo como ignorancia (Ef 4,17-18; Rom 1,21-22). De ahí que en la verdad de Cristo comience una nueva creación, una nueva ley, una nueva alianza, un nuevo culto, una nueva vida. Para el hombre cristiano, la verdad última y primordial es Cristo como manifestación de la verdad de todas las palabras de la Escritura. Pero el cristianismo introduce una importante novedad: la ratificación y definición de la verdad del cristiano es el veredicto definitivo que sobre él pronunciará Cristo en su manifestación el último día.

2. *Los conflictos con la verdad de la Biblia*

a) El escándalo cristiano.

La contestación primera y más radical contra la verdad cristiana procedió del judaísmo. Para la Sinagoga, el cristianismo, lejos de ofrecer una verdad definitiva y última, era esencialmente un sistema erróneo. Jesús era un blasfemo, mago y falso mesías. No se cumplió en él ninguna promesa del AT. La predicación cristiana sobre la nueva alianza, la nueva ley, el nuevo culto, la palabra última, era totalmente errónea. Las objeciones judías se centraron en la falsedad mesiánica de Jesús. La defensa de la verdad cristiana consistió en la demostración de dicha verdad a partir del AT desde una interpretación rigurosamente exegética, que pusiera en evidencia la realización de todos los vaticinios veterotestamentarios en Jesús[6].

La enseñanza cristiana de que Jesús era la verdad como manifestación de Dios se completó en la idea del cumplimiento y plenitud de la Escritura del AT en Cristo, en quien se habían realizado las profecías (Lc 18,31; 24,44). Al mismo tiempo se afianzó la persuasión de la firmeza e inmutabilidad de la verdad bíblica contenida en la Escritura (Jn 10,35).

[5] La verdad, para san Juan, es la manifestación de Dios ya realizada, definitiva y perfecta, en Jesús. Cf. I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean* (Roma 1977).

[6] El escrito más significativo de esta defensa de la verdad bíblica es la obra polémica de san Justino contra el judío Trifón. En esta obra establece también el principio fundamental de que no puede haber contradicción entre los diversos textos de que consta la Sagrada Escritura, cf. *Dial.* 5: PG 6,626.

En esta perspectiva, la patrística ve la armonía y complemento de los dos Testamentos en polémica contra la negación judía de la verdad del NT o las especulaciones gnósticas que negaban el AT[7]. Y desarrolla la idea de la plena coherencia de los textos bíblicos, sin contradicción alguna entre sí[8], exentos de mentira y engaño[9], libres de toda injusticia y perversidad[10]. Algunos, como san Basilio, la definen al modo del AT en el sentido de la fidelidad[11]. Otros Padres subrayan su sentido salvífico[12].

Desgraciadamente, este planteamiento habría de sufrir muy pronto un peligroso deslizamiento hacia la concepción griega de la verdad. Fue el resultado de la polémica con los autores paganos, que desde la filosofía griega atacaron la fe cristiana precisamente por el flanco de su verdad, pero entendida al modo helenístico.

Cuando los discípulos de Jesús empezaron la propaganda de sus ideas sobre la verdad cristiana, el helenismo se encontraba en un momento crítico. Habiendo buscado la verdad del hombre como una parte de la naturaleza, se veía arrojado a un amargo escepticismo. El mensaje cristiano, que ponía la verdad en el hombre, suscitó un renacer filosófico de gran envergadura. Los historiadores de la filosofía han trazado las grandes líneas de esta realidad histórica. En el punto concreto de la conceptualización de la verdad bíblica, la historia caminó por un cauce distinto. Los que aceptaron el mensaje cristiano llevaron a cabo una creativa síntesis entre la verdad cristiana y la verdad griega. Pero, frente a esta reacción positiva, representada por la aceptación del cristianismo, se dio otra de rechazo y ataque, y ésta es la que ha creado todos los problemas de interpretación acerca de la verdad bíblica.

[7] En esta presentación de la verdad bíblica sobresale san Ireneo de Lyon, cf. *Adv Haer* II, 17: PG 7, 804.

[8] Cf. Metodio, *De Resurrectione,* IX: PG 18,276; Teodoreto de Ciro, *In Cantica,* 4,9: PG 81, 178; Jerónimo, *Epist.* 18: PL 22,366.

[9] Cf. Hipólito, *In Danielem* 2,3 ed. Bonwetsch, 118ss; Eusebio de Cesarea, *In Psalmum* 33,1: PG 23,290; Ambrosio, *In Lucam* 10,171: PL 15, 1846; Jerónimo, *In Nahum* 1,9: PL 25,1238; Juan Damasceno, *De Imaginibus Oratio* 1,7: PG 94,1290.

[10] 1 Clem 45,2-3, ed. Funk I, 157.

[11] «Porque el Señor es fiel en todas sus palabras, fieles son también todos sus mandamientos, confirmados por los siglos de los siglos, realizados en verdad y equidad. Por tanto es evidente defección en la fe y pecado de soberbia si alguien rechaza algo de lo que está escrito o introduce algo que no está escrito», *De Fide* 1: PG 31,679. En esta misma línea merece citarse también san Salviano, el cual subraya la fidelidad de Dios consigo mismo como testigo verdadero de cuanto se enuncia en la Biblia, cf. *De Gubernatione Dei* 3,1: PL 53,57.

[12] Indiquemos al primero de ellos, Clemente de Alejandría: «Las divinas Escrituras y las sabias instituciones llevan compendiosamente a la salvación», *Cohortatio ad Gent.* 8: PG 8,187. Estas Escrituras tienden a hacer a los hombres «no sólo santos, sino divinos», *ibíd.,* 9: PG 8,198ss.

Para los filósofos greco-romanos, la verdad era sencillamente la realidad natural e histórica. Los apologistas, grandemente helenizados, aceptaron al principio esta mentalidad más bien como una táctica. La verdad bíblica –pensaban– no podía estar en contradicción con la mentalidad griega. La demostración de la coherencia entre ambas sería una razón más para atraer al hombre helenista. De esta manera –insensiblemente– se pasó a comprender también la verdad bíblica al modo griego.

Fueron los paganos ilustrados Celso y Porfirio los que llevaron a cabo el más formidable ataque contra la verdad del cristianismo. No eran los errores del cristianismo los que directamente atacaba Celso[13]. Deseoso de la seguridad del Imperio, su obra filosófica tendía más bien a crear un espíritu de sumisión y de colaboración con el poder romano. Su espíritu ecléctico y escéptico no le hacía particularmente apto para comprender la verdad del cristianismo. El ataque de Porfirio[14] era más filosófico. Conocía las fuentes cristianas mejor que Celso. Las objeciones contra el cristianismo las utilizó como un arma filosófica para desacreditar al evangelio.

A este doble ataque respondieron los apologistas cristianos rechazando el asalto y defendiendo la verdad cristiana. Así nació la *demonstratio christiana*, que luego daría lugar a la *teología fundamental*. Pero, como la lucha anticristiana había elegido como blanco de sus tiros la Biblia, la defensa cristiana hubo de responder en el mismo terreno y con las mismas armas. Desde este momento, los futuros ataques contra el cristianismo imitarán a los filósofos greco-romanos, combatiéndolo desde su pretendida verdad absoluta. La apologética cristiana se verá forzada a adoptar el método del adversario, y el ideal de su defensa consistirá en excluir de la Biblia todo error. De momento, la apologética cristiana ganó la batalla, pero entró por un camino peligroso que había de llevar a situaciones de trágica gravedad. Por una parte, la verdad bíblica se considera según el

[13] Por el año 178 escribió una obra titulada *Discurso verdadero* o *Palabra de Verdad*, refutada por Orígenes el año 248 en su *Contra Celsum*. De la obra de Celso se ha dicho que es «el primer planteamiento profundo del cristianismo por parte pagana, en el cual se inspirarían los polemistas posteriores sin añadir nada importante», P. Labriolle, *La Réaction paienne. Étude sur la polémique antichrétienne du I.^{er}au VIe siècle* (París ^{2}1950) 112. «Marca una fecha en la historia de las relaciones entre el paganismo y el cristianismo. Celso es, tal vez, el primer pagano que se entregó a una refutación seria de las enseñanzas y la propaganda del cristianismo», G. Bardy, *Celse*, en DHGE XII, 129.

[14] Porfirio compuso una obra titulada «Contra los cristianos». Al parecer, insistió en las mismas objeciones que Celso. Un conocimiento más profundo y extenso de los textos bíblicos le permitió detenerse en las contradicciones de los pasajes del NT, especialmente de los sinópticos contrapuestos al evangelio de Juan; cf. P. Labriolle, *La réaction paienne*, op. cit.,251-268.

modelo griego; por otra, todos los contenidos y enunciados de la biblia se consideran como poseedores de una verdad lógica o histórica.

b) La verdad de la Biblia hasta el siglo XVI.

Aún estaban recientes los ataques de Porfirio cuando san Agustín hubo de enfrentarse con problemas parecidos. Marcado por las discusiones con el maniqueísmo, san Agustín trató el tema de la verdad bíblica con gran interés y profundidad. Su postura fue singularmente clarividente en los puntos esenciales de la polémica, pero algunas afirmaciones absolutas hicieron que, después de él, la cuestión de la verdad de la Biblia se orientara en una dirección no tan acertada.

El mérito de san Agustín consistió en retomar –en plena época de mentalidad helenística– la posición de los Padres que le preceden acerca de la verdad de la Escritura como una verdad de orden formalmente religioso. Fue él quien, en el siglo V, declaró paladinamente que el Señor pretendía hacer mediante la enseñanza bíblica «no científicos, sino cristianos»[15]. Esto significaba una coincidencia llamativa con el concepto fundamental de la verdad escriturística. Frente a esta afirmación tajante, el doctor de Hipona recalcó la doctrina ya claramente anunciada por san Justino sobre la carencia de contradicciones en la Biblia[16]. Fuera de esto, no hay en san Agustín ninguna afirmación que exija la exclusión de errores de tipo científico o filosófico. No es que san Agustín admita tales errores. Pero tampoco identifica la verdad bíblica con el concepto de una universal verdad griega que excluya todo error de ciencia[17].

Proscritas por el emperador Justiniano las obras de Celso y Porfirio y constituido el cristianismo en régimen de cristiandad,

[15] *De Actis cum Felice Manichaeo* 1,10: PL 42,525.

[16] *De Consensu Evangelistarum*, cf. PL 34, 1090ss.1139.1174ss. El santo excluye igualmente toda mentira; cf. *Epístola* 28,3: PL 33,112ss; cf. PL 43,128.

[17] La aportación de Agustín al esclarecimiento de la verdad bíblica ha sido de gran importancia. En él se encuentran las dos ideas decisivas en esta materia: la exclusión total de error y la verdad de tipo salvífico. Algunos autores han exagerado las limitaciones de su enseñanza. Tal es el caso de H. Sasse, *Sacra Scriptura. Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins*, en *Festschrift Franz Dornseif* (Leipzig 1953) 262-273, seguido por O. Loretz *Quelle est la vérité de la Bible?* (París 1970) 15-17; es menester rectificar esos juicios. Tanto León XIII como la *Dei Verbum* han encontrado en san Agustín los principios teológicos para formular la teoría de la verdad salvífica. Incluso Galileo se apoyó en la doctrina de san Agustín para defenderse contra las acusaciones del Santo Oficio.

la Biblia fue considerada como el libro por excelencia de todas las verdades: históricas, científicas, filosóficas, religiosas y escatológicas, manteniéndose así hasta el Medievo.

La Escolástica medieval señala una etapa importante en su peculiar manera de enfocar la cuestión de la verdad bíblica. Al aplicarse al estudio de la Biblia como *Sacra Doctrina* las técnicas interpretativas del *Peri Hermeneias* de Aristóteles, la Escritura empezó a ser considerada como el texto fontal del conocer teológico. Con ello, cada afirmación bíblica tenía el valor de un axioma capaz de iniciar un discurso racional riguroso. La Biblia se convertía de esta manera en un libro de afirmaciones con valor estricto de principios del conocer sobrenatural. La verdad bíblica era una verdad lógica capaz de generar el conocer sobrenatural y de sustentar todo el discurso teológico. Esta lógica teológica alcanzó su rigor máximo en la escuela de Salamanca con la famosa obra de Melchor Cano sobre los lugares teológicos. En esta epistemología teológica se subrayó grandemente la verdad absoluta de la Escritura como atributo primero de la Palabra de Dios. La razón era sencilla. Toda la fuerza demostrativa de la teología como ciencia procedía de la verdad inconcusa de los primeros principios, que eran las afirmaciones bíblicas.

En esta ciencia teológica domina la persuasión de que la verdad bíblica consiste en la coherencia lógica entre el sujeto y el predicado de todas y cada una de las proposiciones bíblicas. Se valoriza, por tanto, al máximo la verdad lógica de la Escritura. Y esto, desde el presupuesto igualmente seguro de que la Biblia contiene verdades del mismo rigor en cada una de sus proposiciones, sean de ciencias naturales, historia, religión o filosofía. Así se llegó poco a poco a la tesis de una indiferenciada exclusión de error en la Escritura.

c) Los conflictos entre la Biblia y la ciencia en la Era Moderna.

La mentalidad escolástica dominó sin contestación hasta el advenimiento de la ciencia empírica en el siglo XVII. Poco a poco la observación astronómica fue descubriendo unas leyes que no estaban en conformidad con los enunciados de la Biblia. Tarde o temprano tenía que venir el conflicto entre los principios teológicos y esta nueva orientación de la ciencia. El punto culminante lo señaló la condenación de Galileo y su teoría de la traslación de la tierra en torno a sol. El conflicto se puede reducir a los siguientes

términos. La mentalidad escolástica entendía todos los enunciados bíblicos como de una verdad incontrovertible en su relación con la realidad física a la cual se referían. En vano se empeñó Galileo en señalar una línea de significación distinta[18]. La revisión de principios exigía una conversión mental casi imposible para una intelectualidad formada a base de la lectura unívocamente lógica de los textos bíblicos.

A los conflictos con la realidad científica se añadieron, en el siglo XIX, otros más peligrosos. Acababa de nacer la historia como ciencia con una metodología que buscaba una vinculación epistemológica rigurosa entre el documento y la verdad histórica. Esto trajo como consecuencia la utilización de la historia y de la crítica como principios de verificación y control de la verdad de los enunciados bíblicos, sometidos a la comprobación científica desde una comprensión literal estricta.

[18] Sobre el caso Galileo véase A. M. Dubarle, *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant les sciences de la nature:* RevScPhTh 50 (1966) 67-68. En cuanto al modo como Galileo miraba las relaciones ente la Biblia y la ciencia, es de suma importancia el texto de la carta a Cristina de Lorena; cf. *Le Opere di Galileo,* ed. G. Barbera (Firenze 1895) V, 319: «No habiendo querido el Espíritu Santo enseñarnos si el cielo se mueve o está quieto, ni si su figura tiene la forma de esfera o de disco o es plano, ni si la tierra se halla en el centro de él o a un lado, no habrá tenido intención de cerciorarnos tampoco de otras conclusiones del mismo género, y se puede deducir razonablemente que sin su determinación no se puede asegurar ésta o aquella parte; como son la de determinar sobre el movimiento o quietud de la Tierra o el Sol. Y si el Espíritu Santo no ha pretendido enseñarnos proposiciones semejantes, ya que quedan fuera de su intención, cual es nuestra salvación, ¿cómo podrá afirmarse que el defender este extremo y no aquél, sea tan importante que el uno sea de fe y el otro erróneo? ¿Podrá, por lo tanto, ser herética una opinión que nada tiene que ver con la salvación del alma? O ¿acaso podrá decirse que el Espíritu Santo no ha querido enseñarnos verdades que son necesarias para nuestra salvación? Yo diré lo que aquella persona eclesiástica en grado eminentísimo entiende (el cardenal Baronio), que el Espíritu Santo pretende enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo». Acerca de la detención del sol sobre Gabaón escribía en la misma carta (p. 344): «Dado que las palabras de Josué iban dirigidas a gente que tal vez no tenía otro conocimiento de los movimientos celestes que aquel generalísimo y ordinario de oriente a poniente, acomodándose a su capacidad y no tratando de enseñarles nada sobre la constitución de las esferas, sino de que comprendieran la grandeza del milagro de haberse alargado el día, habló a su entendimiento»; cf. C. M. Martini, *Gli esegeti del tempo di Galileo* y *Galileo e la Teologia,* en *La Parola di Dio alle origini della Chiesa* (Roma 1980) 67-87.

d) La intervención de León XIII.

A la cuestión teológica planteada por el conflicto Biblia-ciencia intentó ofrecer una solución el joven alemán Augusto Rohling[19]. El procedimiento que utilizó se inspiraba en la doctrina de la infalibilidad del magisterio, cuyo objeto se ciñe únicamente a las cuestiones de fe y costumbres. Rohling aplicó esta doctrina a la Biblia. La Escritura contiene verdad únicamente en lo tocante a las cuestiones doctrinales de dogma y moral[20]. Se había introducido un principio de diferenciación en el contenido de la Biblia.

La teoría no encontró una aceptación benévola. La dicotomía entre partes de la Biblia dotadas de verdad y otras carentes de ella recibió una franca repulsa, especialmente en los centros de estudio romanos[21]. No obstante, la novedad de las ideas del teólogo alemán no dejó de suscitar interés entre los investigadores de la historiografía bíblica. Tal fue el caso del orientalista francés F. Lenormant[22]. Aplicando el principio de la diferenciación entre los contenidos bíblicos, llegó a la conclusión de que la verdad bíblica se limitaba a las doctrinas reveladas.

Por el camino de la limitación de la verdad bíblica entró también el anglicano convertido y cardenal J. H. Newman al excluir de dicha verdad las cosas sin importancia afirmadas de paso por los autores sagrados *(obiter dicta)*[23]. También Mons. D'Hulst, rector del Instituto Católico de

[19] A. Rohling, *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freiere Forschung:* «Natur und Offenbarung» 18 (1872) 97-108; 385-394. El texto ha sido reeditado en O. Loretz, *Die Inspiration der Bibel,* op. cit., II, 74-87.

[20] La definición dogmática de la infalibilidad del Romano Pontífice por Pío IX entendía en esa forma el ámbito del magisterio infalible, cf. DS 3074.

[21] La primera toma de posición fuertemente negativa la llevó a cabo J. B. Franzelin, *De Divina Traditione et Scriptura,* op. cit., 520-537. Fuera de Roma, y antes de Franzelin, escribió contra él J. Rebbert, *Die Inspiration der Bibel in Dingen der naturlichen Erkenntnis:* «Natur und Offenbarung» 18 (1872) 337-357.

[22] F. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux,* 3 vols. (París 1880-1882; ²1880-1884); sobre el autor, cf. J. Trinquet en DBS V, 354-359. La obra fue puesta en el Indice el 19 de diciembre de 1887.

[23] J. H. Newman, *On the Inspiration of Scripture:* «The Nineteenth Century Review» 84 (1884) 185-199; el método seguido por el cardenal aparecía en el folleto que publicó poco más tarde, *What is of obligation for a Catholic to believe concerning the Inspiration of the Canonical Scriptures* (Londres 1884). El autor se vio condicionado por la teología de las Reglas de Fe, que señalaban lo que era objeto de fe en sentido riguroso; cf. A. M. Artola, *La Sagrada Escritura como «Regla de Fe», y sus repercusiones en la teología de la inspiración:* «Scriptorium Victoriense» 18 (1972) espec. 262-366. Sobre las ideas bíblicas de Newman, cf. J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture* (Lovaina 1953); íd., *Newman,* en DBS VI,427-

París, hizo concesiones a la misma tendencia reductora[24]. Fundándose en la infalibilidad pontificia, que se limita a las cuestiones de fe y costumbres, aplicó la analogía a la Biblia y admitió la posibilidad de que no todos los contenidos de la Escritura inspirada estuvieran dotados de inerrancia. Esta toma de postura provocó la publicación, en 1893, de la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII (EB 77-127), que zanjó de una manera tajante el problema de la extensión de la inerrancia bíblica y señaló los criterios para solventar los problemas referentes a la Biblia y a las ciencias físicas (EB 121).

La gran aportación de León XIII consistió en señalar claramente la dimensión de la Escritura en que se sitúa formalmente su verdad. Y esta dimensión la encontró en la *enseñanza:* los escritores sagrados, o mejor el Espíritu Santo que hablaba por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (la naturaleza íntima de las cosas que se ven), puesto que en nada les habían de servir para su salvación (EB 121). Según esta afirmación, el sujeto de la verdad bíblica no son todos los enunciados de la Escritura indiscriminadamente tomados, sino su intención de enseñar doctrinas conducentes a la salvación.

Al señalar este criterio de verdad, se establecía en los contenidos de la Biblia una cierta jerarquización de enunciados. El elemento formal era la enseñanza. El resto era como el elemento material. El conjunto de los enunciados bíblicos quedaba de esta manera diferenciado, unificado y formalizado desde la intención de enseñar. Evitaba la peligrosa distinción de Rohling entre las materias doctrinales y las que no lo eran. Pero se admitía una diferencia intrínseca entre lo que la Biblia enseña y lo que no entra en su finalidad salvífica y docente.

De haberse captado desde un principio la fecundidad de la nueva orientación dada a toda la cuestión de la verdad bíblica por León XIII, la Cuestión Bíblica, nombre que recibió esta discusión, nunca hubiera tenido sentido. Pero el ambiente de polémica creado por la crisis modernista frustró las mejores esperanzas contenidas en las sabias orientaciones de la encíclica. En realidad, la DV no añadirá nada sustancial a las formulaciones de la *Providentissimus Deus.*

474; también H. J. T. Johnson, *Leo XIII, Cardinal Newman and the Inerrancy of Scripture:* «Downside Review» 65 (1951) 411-427; R. A. Dibble, *J. H. Newman. The Concept of Infalible Doctrinal Authority* (Washington 1955).

[24] Sobre las condiciones del Instituto Católico en relación con las cuestiones acerca de la verdad de la Biblia, cf. V. Larrañaga, *La crisis bíblica en el Instituto Católico de París,* EstBib 3 (1944) 173-188; 383-396.

e) Los «géneros literarios».

Para cuando apareció la *Providentissimus Deus*, ya estaba en acción Loisy, profesor del Instituto Católico de París. Para él, inspiración e inerrancia eran prácticamente la misma cosa y, con el fin de dar cabida a la crítica en la investigación histórica de la Biblia, redujo la verdad de la Escritura a una mera verdad relativa[25], condicionada en todo a las circunstancias culturales del autor sagrado. Sus pretensiones provocaron la enérgica condena de san Pío X (EB 190-267). El ambiente se crispó. Fueron los años heroicos de la ciencia bíblica católica. El P. Prat propuso su hipótesis de las citas implícitas, que no agradó a la Pontificia Comisión Bíblica (EB 160)[26]. Tampoco obtuvo suficiente comprensión la teoría de los géneros literarios elaborada por el P. Lagrange y el jesuita Hummelauer (EB 161)[27]. La encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV trató de aclarar algunos malentendidos en la interpretación de León XIII (EB 440-445). A pesar de todo, el malestar no se disipaba.

En plena segunda guerra mundial (30-11-1943), el Papa Pío XII publicada la encíclica *Divino afflante Spiritu*. En la materia concreta de la inspiración e inerrancia, su aportación más importante fue la aceptación del principio de los géneros literarios para valorar la verdad propia de los textos bíblicos (EB 558). Una aplicación de aquel principio al problema candente de los primeros capítulos del Génesis la realizó el P. Vosté, secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, en su famosa carta el arzobispo de París (EB 577-81).

f) La Biblia, un libro para la salvación.

La encíclica de Pío XII no encontró igual acogida en todas partes. Algunos círculos más opuestos a los géneros literarios aprovecharon el anuncio del Vaticano II para minimizar su alcance. El problema nuevo, que había aflorado desde la publicación de la *Divino afflante Spiritu*, era la legitimidad de la aplicación de los

[25] Cf. A. Loisy, *Choses passées* (París 1913) 71-75.

[26] La hipótesis de las «citas implícitas» consistía en un intento de explicar los errores históricos atribuyéndolos al documento del cual se había servido el autor sagrado, sin hacerse éste responsable de las afirmaciones del texto citado.

[27] En un primer momento, la teoría de los géneros literarios fue interpretada como una hipótesis exegética que admitía en la Biblia narraciones de *apariencia histórica*, sin contenido de estricta historia; cf. J. Prado, *La controversia sobre los géneros literarios bíblicos desde fines del siglo pasado hasta nuestros días*, en *Géneros literarios de la Escritura* (Barcelona 1957) 1-40.

métodos críticos, historia de las formas e historia de la redacción, a la interpretación del NT.

Los años 1960-1962 resultaron difíciles por el exacerbamiento de algunas posturas. En 1960 aparecía un artículo exaltado contra la enseñanza que se impartía en el Instituto Bíblico[28]. El 20 de junio de 1961 el Santo Oficio publicada un Monitum acerca de los peligros en la interpretación, no sólo del AT, sino también de ciertos textos del NT[29]. Un artículo del cardenal Ruffini[30] atacaba los géneros literarios, y el 26 de junio de 1961 se ponía en el *Indice* el libro de J. Steinmann sobre la vida de Jesús[31]. Cuando los obispos se reunieron en 1962 para el Vaticano II, recibieron un folleto que contenía el artículo de A. Romeo y otro de F. Spadafora[32] sobre los graves peligros de la exégesis católica contemporánea. Una intervención del papa Pablo VI en la apertura del curso académico 1963-1964 puso fin a la polémica, y al cabo de pocos meses la Pontificia Comisión Bíblica publicaba la Instrucción sobre la verdad de los evangelios[33]. Por fin, la Constitución *Dei Verbum* realizó el mayor cambio de perspectiva que se había dado desde los primeros tiempos de la patrística. Superando el modelo griego de la verdad lógica, situaba la verdad de la Escritura en el ámbito de la efectividad de la palabra y la declaraba sencillamente una verdad que procura la salvación. La teoría de los géneros literarios, aplicada a la Biblia en su conjunto, revelaba que la Biblia era un libro de salvación. La autorreferencia de la Escritura ponía de manifiesto su constitutivo de libro que posee una efectividad de salvación.

II. NATURALEZA DE LA VERDAD BIBLICA

En los días del Vaticano II se enfrentaban en el seno del catolicismo dos concepciones antagónicas sobre la verdad de la Biblia. Por una parte, una mentalidad anclada en la doctrina clásica sobre la inerrancia se empeñaba en que el Concilio se pronunciara sobre la total exclusión de error en la Biblia. Por otra, se iba abriendo camino una corriente nueva que enfocaba la cuestión

[28] Cf. A. Romeo, *L'Enciclica «Divino Afflante Spiritu» e le «opiniones novae»:* «Divinitas» 4 (1960) 378-456. Respuesta en *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus Rmi. Dni. A. Romeo:* VD 39 (1961) 3-17.

[29] AAS 53 (1961) 507.

[30] E. Ruffini, *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici:* «L'Osservatore Romano» (24 agosto 1961) 1.

[31] AAS 53 (1961) 507-508.

[32] El opúsculo recogía el artículo citado en la nota 28 más el estudio de F. Spadafora, *Razionalismo, esegesi cattolica e magistero* (Rovigo 1962).

[33] AAS 63 (1964) 712-718.

desde un punto de vista nuevo: el de la verdad de salvación. La primera actuaba bajo los imperativos inconscientes de una concepción griega de la verdad. La segunda pretendía salvar los escollos de una comprensión rígida de la inerrancia. Pero la deficiente formulación en que se expresaba hacía temer el peligro de introducir larvadamente la dicotomía de Rohling entre lo doctrinal inerrante y el resto de la Escritura. Incluso en la última votación en el aula conciliar, antes de la promulgación definitiva, dominó esta tendencia. La intervención personal del papa Pablo VI fue la que conjuró aquel peligro, otorgando al texto conciliar su feliz formulación[34]. ¿Qué era lo que en el fondo se debatía en aquellas históricas sesiones? Una sola cosa: el modelo de verdad por el que optaba la Iglesia para explicar la Palabra de Dios.

1. El complejo mundo de la verdad

El concepto de verdad aparecía muy fragmentado en los sistemas filosóficos de la época conciliar. La teología católica trabajaba con las ideas de la neoescolástica. Fuera de este ámbito un poco monolítico, el resto de los sistemas ofrecía el aspecto de un gran pluralismo, si no de auténtico caos[35].

Los conceptos clásicos de verdad metafísica, epistemológica y lógica habían sufrido nuevas formulaciones y nuevos enfoques. Ya los nominalistas había introducido el concepto de *veritas sermonis* como la adecuación

[34] En el texto IV, sometido a votación en el aula conciliar el día 6 de noviembre de 1965, se decía que los libros de la Sagrada Escritura enseñaban sin error «la verdad salvadora» (veritatem salutarem). No satisfizo esta formulación a numerosos padres conciliares por introducir una peligrosa distinción entre verdades salvadoras y verdades profanas. Esto llevó a la inclusión de la enmienda, propuesta por Pablo VI, en el texto definitivo aprobado y promulgado en la sesión solemne del 18 de noviembre de 1965; cf. G. Caprile, *Tre emmendamenti allo schema sulla Rivelazione. Appunti per la storia del testo:* «La Civiltà Cattolica» 117 (1966) 214-31.

[35] Los diversos tipos de verdad ya los señaló Balmes en la siguiente enumeración: «La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tal como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido, según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad», *El Criterio* (ed. BAC 42) 551 y 754. Véase también un resumen de las posiciones filosóficas sobre la verdad en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* IV (Madrid ³1981) 3397-3440.

de los signos lingüísticos entre sí. Los idealistas habían revolucionado por completo los conceptos tradicionales de verdad. Kant habló de la verdad trascendental. Hegel absolutizó la verdad llamada filosófica, contradistinta de la verdad matemática e histórica. Luego se introdujo la diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho. Heidegger modificó también a su manera el concepto griego de verdad, entendiéndola como «el desvelamiento del ser oculto en la existencia que se patentiza en la autenticidad». Kierkegaard entendió la verdad como la subjetividad de la existencia. Para Nietzsche, la verdad era una realidad vital: todo cuanto fomenta la vida. Ortega y Gasset, por su parte, presentó la verdad como la «coincidencia del hombre consigo mismo». En la época anterior al Concilio se iniciaron dos corrientes filosóficas que ofrecían unos interesantes planteamientos nuevos. Por su parte, las investigaciones de H. von Soden[36] descubrieron las llamativas diferencias entre la verdad semítica y la verdad griega. La filosofía analítica separaba netamente el lenguaje de la ciencia y los demás lenguajes; sólo el lenguaje científico es el ámbito donde se da la verdad, mientras que los demás lenguajes no son susceptibles de verdad en sentido estricto. Por otro lado, el descubrimiento del lenguaje performativo sirvió para señalar un tipo de verdad nuevo para el ámbito del lenguaje no científico; así, la verdad es una realidad perteneciente a lo «performativo» o «ejecutivo» por su correspondencia con lo realizado mediante dicho lenguaje.

¿A cuál de estos lenguajes se podía adscribir la Biblia? En los días mismos del Concilio, O. Loretz propugnó un retorno puro y simple al concepto semítico de verdad, que no encontró mayor apoyo, si bien contribuyó mucho a revalorizar la concepción veterotestamentaria de la verdad. El Concilio no entró en la cuestión técnica del concepto filosófico de verdad, pero sus opciones resultaron decisivas para modificar el enfoque secular de la verdad bíblica según el modelo griego.

2. *La verdad de la Biblia según la «Dei Verbum»*

La DV enmarca la doctrina de la verdad en el contexto de los designios de Dios, que tienen como objeto la comunicación de su vida divina a los hombres[37]. La verdad primordial es lo que ella

[36] Cf. nota 3.

[37] «La Palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el Santo Concilio, obedeciendo a aquellas palabras de Juan: Os anunciamos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros viváis en esta unión nuestra, que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Jn 1,2-3)» (DV 1).

llama «la verdad profunda de Dios» (DV 2). Esta verdad se comunica en la revelación de Dios y sus designios por medio de la palabra, la cual es verdadera por la correspondencia con la verdad profunda de Dios y sus designios.

Esta verdad primera, que caracteriza el ser del «Dios vivo y *verdadero*» (DV 3.14), resplandece en Cristo, «lleno de gracia y de *verdad*» (DV 17), que es una «*verdad* escondida en el misterio de Cristo» (DV 24). Esa verdad se contiene en el «*verum* verbum» (DV 14), que es la Escritura del AT y el Evangelio, «fuente de toda *verdad salvadora*» (DV 7). Es la verdad que se da a conocer a los fieles por el «Espíritu de *verdad*» (DV 9.19), que es el Espíritu Santo, el cual concede «a todos gusto en aceptar y creer la *verdad*» (DV 5). Los apóstoles poseían el carisma de la *verdad* (DV 9), que continúa en la predicación de los obispos. La «plenitud de la *verdad*» (DV 8) no es una realidad poseída, sino que la Iglesia camina hacia ella. Esa verdad es una verdad para la «salvación del hombre» (DV 2). Es una «*verdad* salvadora» (DV 7). La verdad que «Dios hizo consignar» en los libros sagrados «para salvación nuestra» (DV 11).

Esta es, en visión de conjunto, la idea de la DV sobre la verdad bíblica. En ella merece destacarse el punto de vista unificante que es la «enseñanza». Los libros sagrados «enseñan sólidamente, fielmente y sin error» (DV 11). Enseñar es una manera muy singular de afirmar la verdad, sobre todo en el contexto de la transmisión autoritativa de las verdades de fe. No es la enseñanza común del maestro que transmite conocimientos al que carece de ellos. Es la comunicación de la verdad de fe que salva. El punto de vista formal en que se sitúa la DV es el mismo de León XIII. La intención de enseñar es el sujeto propio de la verdad bíblica. La referencia a la salvación sirve para delimitar el ámbito concreto al que se circunscribe luego la intención de enseñar. En cuanto a su naturaleza, cabe decir que no es ni estrictamente semita ni puramente griega. Es lo que hemos llamado *verdad cristiana.*

Una vez señalado el sujeto propio de la verdad bíblica, es necesario determinar el alcance de la expresión «sin error». El problema fundamental es el siguiente. Estas palabras, ¿se han de entender en un sentido indiferenciado y universal, de modo que excluyan toda forma de error en cualquier ámbito de los enunciados bíblicos? Hay quienes creen que las palabras de la DV tienen

ese alcance absoluto[38]. Sin embargo, la mayoría de los comentadores de esta constitución prefieren entender la expresión como alusiva a la exclusión de error en el ámbito de la verdad salvífica[39]. Pero esta explicación no excluye todo equívoco. En efecto, decir que la Escritura enseña sin error la verdad salvífica parece suponer que, fuera de esa finalidad, se dan errores en la Biblia. ¿O es que todas las verdades de la Biblia gozan de esa eficacia salvadora?[40] ¿Es que los posibles errores quedan integrados en un orden superior de salvación?[41].

Estas dificultades surgen inevitablemente, porque la restricción de la verdad bíblica al ámbito de lo salvífico supondría una limitación de la inerrancia. Desde luego, hay que confesar que una limitación en la verdad bíblica es algo que la tradición católica ha querido evitar por todos los medios. Por eso, siempre que se percibe algún atisbo de limitación, aparece en el horizonte la peligrosidad de la solución de Rohling. Sin hacer ninguna concesión a la dicotomía en los contenidos bíblicos, es menester subrayar que, desde León XIII, se ha introducido una diferenciación interior de contenidos en la misma Biblia: lo que es objeto de enseñanza (finalidad formal) y lo que queda asumido por esa finalidad (contenido total de la Escritura).

[38] Tal es la opinión de F. Spadafora, *L'inerranza della Sacra Scrittura:* «Renovatio» 1 (1961) 45-62, y en cierta medida también del cardenal Bea, *La doctrina del Concilio sobre la Revelación*, en *La Palabra de Dios y la humanidad* (Madrid 1968) 183-193. Cf. Ibáñez Arana, *La Constitución «Dei Verbum» y los estudios bíblicos.* Lección inaugural del curso 1985-1986 (Vitoria 1985) 77-78; el mismo trabajo, más resumido, en «Lumen» 35 (1986) 58-82; íd., *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II:* «Scriptorium Victoriense» 33 (1986) 5-96.

[39] Cf. A. Ibáñez Arana, *La Constitución «Dei Verbum» y los estudios bíblicos*, op. cit., 79.

[40] Estas preguntas tienen su razón de ser por el hecho de que, según no pocos autores, la doctrina de la DV sobre la verdad bíblica es ambigua. Primeramente, porque no señala si la exclusión de error afecta a todas las verdades contenidas en la Escritura. En segundo lugar, porque no concreta si todos los hechos están también cargados de verdad sin error, o tan sólo los hechos salvíficos (cf. A. Ibáñez Arana, *ibíd.*, 77).

[41] «La historia de los acontecimientos está garantizada cuando se relaciona con la Historia de Salvación y en la medida en que se realiza con ella. Desde el punto de vista falso de una historia *exacta* de los detalles narrados, en cuanto no afectan a la verdad del hecho salvífico, no son necesariamente verdaderos, pero también conservan su verdad en cuanto que tienen una significación en el orden de la salvación» (A. Ibáñez Arana, *ibíd.*, 79).

III. VERDAD DE LA ESCRITURA Y CIENCIA BIBLICA

1. Sentido y verdad en los enunciados bíblicos

Cuando la DV toma sus distancias respecto de la verdad científica, podría pensarse que la palabra bíblica se refiere sólo al orden del lenguaje ordinario, dotado de sentido pero carente de verdad. Es la gran objeción de la filosofía analítica al acusar a los textos religiosos de lenguaje sin verificabilidad científica[42]. El gran acierto de la DV consistió en no dejarse aprisionar por el dilema sentido-verdad y colocarse en la efectividad de la palabra bíblica, declarándola verdad de salvación. Pero puede formularse una pregunta ulterior: la verdad de salvación, ¿es o no es verdad? La DV, sin entrar en el tema, hace pensar que, cuando utiliza la palabra *verdad,* la entiende en su sentido obvio. Ahora bien, si la verdad ha de ser verificable para que aparezca como tal, ¿es susceptible de alguna verificación la verdad de la Escritura?

2. Verdad bíblica y verificación

Aunque la palabra de fe no responda al lenguaje científico, no hay duda de que los contenidos de la Escritura se prestan a la verificación. Los enunciados pertenecientes al género histórico estricto son susceptibles de verificación. La verificación más conocida es la comprobación arqueológica. Cuando las excavaciones del Próximo Oriente descubren la existencia de una ciudad, de una civilización, unos restos de antigüedad mencionados o descritos por la Biblia, la arqueología realiza una comprobación y un control de la verdad de las narraciones bíblicas. En tal caso se da una auténtica verdad de verificación.

En el orden histórico se da la verificación estricta, cuando se descubre un documento que controla la verdad de los textos bíblicos. Si sale a la luz todo un libro (como es el caso del manuscrito de Is en Qumrán), queda perfectamente verificada la historicidad de un texto.

[42] La distinción entre el lenguaje científico y el lenguaje ordinario la llevó a cabo Wittgentstein en sus *Philosophische Untersuchungen* (Oxford ²1958; trad. esp. Madrid 1984). La aplicación de la división al lenguaje religioso no se puede llevar a cabo sin modificaciones importantes; J. Ladrière ha puesto de relieve que el elemento de constatación se hace presente también en el lenguaje de la fe; cf. *L'articulation du sens,* op. cit., I,14.

La comprobación puede llevarse también a cabo mediante el control interior del documento por la *crítica literaria* o la *crítica histórica*. Estos tipos de control, aplicados a la Biblia, han dado grandes resultados. Se puede afirmar que ningún otro libro del mundo ha sido sometido a tan sistemático trabajo de verificación externa e interna. Pero, fuera del ámbito de la arqueología y de la historia, las demás verificaciones científicas en materia bíblica son de mínimo valor. En efecto, siendo la Escritura un libro de fe, entra en su constitutivo la inevidencia de los contenidos y la inverificabilidad de sus enunciados salvíficos. La única comprobación aceptable para el lenguaje bíblico se da en el ámbito específico del lenguaje de fe[43]. Es la verdad propia de la revelación, vivida en el acto de fe y en la aceptación de la voluntad de Dios con una tensión de esperanza hacia la realización escatológica, la que ofrece la última evidencia de la palabra de fe. Por esto, en el lenguaje de la fe la verdad se verifica discerniendo la palabra verdadera de la falsa.

3. *Niveles de la verdad bíblica*

Con el objeto de señalar una pista para la hermenéutica, es conveniente determinar los niveles propios de la verdad de los textos bíblicos. Hay, ante todo, un nivel de *verdad real*. Siendo el conocimiento la unión entre el cognoscente y el objeto conocido, la verdad real es la presencia actuante de la realidad sobre la mente humana. Esta presencia, al ser anterior a toda reflexión y conceptualización, es siempre verdadera. En el caso de la verdad bíblica es la presencia activa de Dios en la mente humana. En segundo lugar viene la verdad de *conocimiento*, propia de la mente que, en distancia, elabora sus conceptos y proposiciones. En este nivel, la verdad consiste en la correspondencia entre lo percibido en el momento de la verdad real y lo mentalmente fragmentado en conceptos y enunciados. En tercer lugar está la verdad de *expresión*. Consiste en la conformidad entre el lenguaje utilizado y lo mentalmente elaborado en el plano del conocimiento reflejo. Se da una cuarta verdad, que puede llamarse de *verificación*, la cual, sin ser diferente de las precedentes, otorga un motivo de certeza complementaria por el hecho de haberse comprobado y controlado el

[43] Cf. J. Ladrière, *La science, la philosophie et la foi*, en *L'articulation du sens*, op. cit. I, 161-190.

alcance de las expresiones, mediante el crisol del rcurso a la realidad misma contenida en el lenguaje.

En el campo bíblico hay verdad de conocimiento cuando los autores sagrados han captado adecuadamente la realidad de fe que van a ofrecer en sus textos. Existe verdad de expresión cuando los medios de comunciación lingüística utilizados son conformes al conocimiento verdadero. Se da verdad de verificación sólo en aquellos casos en que, por vía científica, se llega a comprobar la justeza de los enunciados bíblicos. Hay verdad de salvación cuando los enunciados bíblicos realizan la salvación que ofrecen. Por último, fuera de la Biblia se da otra verdad. La llamaremos *hermenéutica*. Es la recta comprensión de los contenidos de la Escritura por parte del intérprete.

IV. CUESTIONES ABIERTAS

1. Inspiración y verdad de la Biblia

La verdad de la Biblia se ha considerado generalmente como un efecto de la inspiración[44]. Al establecer la DV que la Biblia tiene una verdad que salva, es preciso esclarecer las relaciones que median entre la inspiración y esa peculiar efectividad de la Escritura que es la salvación. Para llevar a cabo esta clarificación conviene distinguir las tres dimensiones de la palabra: la locución, la inlocución y la performación o perlocución (cf. c. I,I,2a).

La inspiración, como presencia del Espíritu de Dios en la producción de la obra escrita, actúa en las tres dimensiones. La inspiración está en la *locución* escrita como dinamismo que lleva a cabo la obra inspirada en la totalidad de su ser en cuanto obra literaria. En la *efectividad* o *perlocución* se hace presente realizando el efecto salvífico propio de la Palabra de Dios, cosa que acontece en la proclamación kerigmática o litúrgica y en la lectura inspirada; es el momento de la *verdad de salvación*. Queda todavía la *inlocución*. La inspiración produce en este nivel la concreción del sentido bíblico, tal como queda enunciado en las frases de la Escritura. Aquí

[44] Cf. E. Granell, *De effectibus inspirationis:* «Divus Thomas» 5 (1902) 573-588; A. van Roey, *De inerrantia S. Scripturae:* «Collectanea Mechliniensia» 33 (1948) 158-160; M. Sales, *Doctrina Sti. Thomae de inerrantia biblica:* «Divus Thomas» 3 (1924) 84-106; J. Coppens, *L'inspiration et inerrance de la Bible:* ETL 33 (1957) 36-57; G. Castellino, *L'inerranza della Sacra Scrittura:* «La Scuola Cattolica» 11 (1949) 25-55; G. Courtade, *Inspiration et inerrance,* en DBS IV, 482-559; P. Benoit, *Inerrance,* en *La Prophétie* (París-Tournai 1947) 340-352; E. Guttwenger, *Die Inerranz der Bibel:* ZTK 87 (1965) 196-202; J. Fanoni, *La inspiración y la inerrancia de la Biblia:* «Teología y Vida» 2 (1961) 139-152.

la Inspiración interviene excluyendo el error en la formulación de la enseñanza salvífica de la Biblia. Esto se realiza mediante una estrecha coordinación entre lo que el autor humano va a decir y lo que Dios quiere que diga. Esto no se consigue sin la clara percepción de lo que es el contenido transmisible en la obra y la coincidencia entre la expresión utilizada y la enseñanza que se transmite. Es el aspecto más íntimo y decisivo de la acción del Espíritu, análogo a la plena conformidad que en el seno de la Trinidad se realiza entre el ser del Padre y el conocimiento y expresión de sí mismo que se da en el Verbo por obra del Espíritu-Amor.

2. *Verdad y canon*

Un aspecto sumamente importante de la verdad de la Biblia es el de sus relaciones con el canon. En realidad, el canon fue entendido desde el principio de su uso en la Iglesia como el *canon de la verdad* o el *canon de la fe*[45]. Es el concepto de canonicidad activa o reguladora de la fe. Esa función de regulación la realiza la Escritura por su verdad absoluta y actúa en el ámbito de la doctrina de fe y costumbres. De haberse tenido en cuenta en los tiempos de la Cuestión Bíblica el concepto clásico de canon como norma de fe y costumbres, nunca hubieran surgido conflictos ajenos a ese valor canónico de la Escritura, y se hubiera llegado más fácilmente al concepto de la verdad bíblica en su finalidad específica de salvación.

La conexión que existe entre canon y verdad de la Biblia es la misma que se da entre la norma y la razón de la normatividad. La razón de la normatividad de la Palabra de Dios es su verdad. Del mismo modo que en la Trinidad, el Verbo es la impronta de la sustancia del Padre (Heb 1,3) y la medida ejemplar de todas las cosas creadas (Jn 1,2), la verdad de la palabra es la que mide y regula la fe y conducta del creyente. La razón de la canonicidad activa de la Escritura estriba, por tanto, en su verdad. Por esto, la verdad de la Palabra de Dios es anterior a la canonicidad, y ésta se fundamenta en aquélla. Tratándose de la Palabra de Dios escrita, la verdad en que se apoya su canonicidad es la expresión indeformada del mensaje divino en el texto compuesto por inspiración. La canonicidad pasiva de los textos sagrados de la Biblia consiste en el reconocimiento, por parte de la Iglesia, del carácter inspirado de los libros que presenta a los fieles. También este reconocimiento es un juicio de verdad. La Iglesia propone los libros canónicos como *verdaderamente* inspirados y *verdadera* Palabra de Dios.

3. *El sujeto de la verdad bíblica*

En los mismo días del Vaticano II, N. Lohfink se formulaba dos preguntas sobre el sujeto de la verdad bíblica: ¿inerrancia de los hagiógrafos

[45] Cf. Ireneo, *Adv. haeres*, PG 7,545.1089.

o de los libros?, ¿inerrancia de los libros sagrados o de la Sagrada Escritura?[46]. La primera cuestión se presenta muy complicada por el hecho de la multiplicidad de autores que intervinieron en la redacción de la Escritura. Por eso, ante lo aventurado de una inspiración compartida y la poca verosimilitud de que sólo el último redactor estuviera inspirado, opta por creer que el sujeto de la inerrancia son más bien los libros sagrados, pero no tanto en su singularidad, sino en el conjunto de la Escritura Sagrada. Por tanto, el sujeto de la inerrancia o la verdad de la Biblia sería efectivamente la totalidad de la biblioteca sacra, es decir, la Escritura canónica.

El trabajo de Lohfink se publicó antes de la DV. Por eso se puede dar una respuesta más matizada desde la enseñanza de la constitución. El defecto del planteamiento de Lohfink está en haber contrapuesto autores-libros y libros-Escrituras como si fueran sujetos excluyentes. La DV enseña, por una parte, que el sujeto total y adecuado de la verdad bíblica es la Escritura como tal: «Los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error» (DV 11). Evidentemente, en este enunciado el poseedor de la verdad es la Escritura como unidad que engloba todos los libros. Pero, al tratar de los autores inspirados, dice igualmente: «Como todo lo que afirman los hagiógrafos o autores inspirados lo afirma el Espíritu Santo...» *(ibíd.)*. Según esta afirmación, el Espíritu Santo asume en su individualidad las afirmaciones de cada uno de los autores sagrados.

El P. Schökel avanzó más en la señalización del sujeto de la verdad bíblica al preguntarse si tan sólo el juicio lógico es susceptible de verdad o de error[47]. La preocupación por la inerrancia redujo con frecuencia la verdad de la Biblia al ámbito de las proposiciones bíblicas portadoras de un juicio lógico. Pero hay en la Biblia algo más que juicios lógicos. Está todo el mundo de los sentimientos, insinuaciones, presentimientos, emociones, anhelos. Está todo el mundo de la imaginación, del arte y de la literatura. Por esta razón, para señalar el sujeto propio de la verdad bíblica, es menester partir del hecho elemental, aceptado por los filósofos del lenguaje, de que la unidad significativa base es el enunciado. Desde esta constatación hay que señalar que el sujeto propio de la verdad bíblica es la unidad básica de sentido, cual es la frase bíblica. Por tanto, no son sólo las afirmaciones lógicas el sujeto de la verdad bíblica, sino todos los enunciados en la vasta gama de modos de significación, que incluye las afirmaciones doctrinales y todas las demás frases bíblicas que expresan sentimientos, insinuaciones, temores, consejos, dudas, reproches, etc.

[46] Cf. N. Lohfink, *La Escritura como unidad. Su inspiración e inerrancia:* «Selecciones de Teología» 4 (1965) 170-178, resumen del original en «Stimmen der Zeit» 173 (1964) 161-181. El artículo obtuvo gran resonancia gracias a la presentación elogiosa de J. Coppens en NRT 86 (1964) 933-947.

[47] Cf. L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada*, op. cit., 311-313.

4. *Los grados de afirmación bíblica*

Con el fin de fijar el mayor o menor grado de vinculación entre los enunciados bíblicos y su carácter inerrante se ha ideado la hipótesis llamada de la *disociación psicológica*[48]. El P. Tuya fue quien utilizó la expresión para designar un peculiar fenómeno de restricción del alcance formalmente afirmativo de ciertos contenidos de la Escritura. Sería una especie de abstracción para extraer, en una determinada secuencia bíblica, el punto de vista formal desde el cual tiene sentido un enunciado bíblico. Es la teoría que, desde la lógica de los juicios, trata de justificar la dosificación de verdad que atribuye a los textos el principio hermenéutico de los géneros literarios. Es una teoría bien fundada en la filosofía y la psicología, para explicar cómo pueden hacerse presentes la inspiración y la inerrancia en unos textos, extendiéndose gradualmente desde los juicios de verdad hasta las más triviales expresiones bíblicas.

5. *La naturaleza propia de la verdad bíblica*

En los años conciliares publicaba O. Loretz una importante monografía sobre la verdad bíblica[49]. En ella el autor se levantaba decididamente contra las deformaciones que tal verdad ha sufrido en el curso de la historia. Una verdad, perteneciente a la mentalidad semita y que significa la fidelidad de Dios establecida en la alianza sinaítica, ha sido deformada y malentendida por haberla vaciado en moldes helenistas. Las consideraciones del autor son de gran valor para seguir las peripecias de la historia en la difícil defensa de una verdad absoluta de la Biblia entendida a contrapelo.

Esa misma historia pone de relieve cómo la solución de las aporías ha venido, precisamente, cuando el Vaticano II recurre a un concepto de verdad bíblica que no está sólo en la línea de la verdad griega, sino de la historia salvífica, cuya prehistoria es el AT y cuya realización es Cristo. La Salvación es la realidad que el Dios fiel a la alianza y a su propia

[48] Cf. M. de Tuya, en *Introducción a la Biblia*, op. cit. I, 231ss. El autor propuso por primera vez la teoría en su trabajo *Inspiración bíblica y géneros literarios*, en *Los géneros literarios en la Sagrada Escritura*, op. cit., 41-71. Su teoría ha sido corroborada por el artículo de A. Moretti, *De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus:* «Divus Thomas» 62 (1959) 32-68, comentado por Tuya en *La inerrancia bíblica y el hagiógrafo opinante:* EE 34 (1960) 339-347. Véase también J. T. Forestell, *The Limitation of Inerrancy:* CBQ 20 (1958) 9-18; A. Rivera, *Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error*, en *XII Semana Bíblica Española* (Madrid 1952) 3-28; P. Zeraffa, *The Limits of Biblical Inerrancy:* «Angelicum» 39 (1962) 92-119.

[49] O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Friburgo Br. 1964). De esta obra utilizo la traducción francesa *Quelle est la vérité de la Bible?* (París 1970), que completa la edición alemana anterior al Concilio.

Palabra ha revelado plenamente y ofrece a todos los hombres en la Escritura.

La deficiencia principal de la reacción de Loretz está en la contraposición demasiado excluyente entre la verdad griega y la semita. En realidad, tienen ambas mentalidades una unidad de fondo que no se debe minimizar. Entre los semitas, lo mismo que entre los griegos, la realidad profunda a que se alude cuando se habla de verdad es una relación de conformidad. Entre los semitas será la conformidad entre la palabra dada y su cumplimiento. Entre los griegos, la conformidad entre la realidad y su percepción intelectual. La verdad bíblica tal como queda definida en la DV es una realidad del orden de la salvación, es decir, de la realización de las promesas hechas por Dios en Cristo. Sin ser reductible a la pura mentalidad semita o helenista, significa la original síntesis realizada por el cristianismo, vaciando en moldes de realización en Cristo y de historia de la salvación el puro concepto veterotestamentario de verdad.

V. BIBLIOGRAFIA COMENTADA

Nos referimos aquí a la bibliografía que comprende toda la parte tercera de nuestro volumen. Ciñéndonos a trabajos en lengua castellana, se puede empezar por la lectura de J. Beumer, *La inspiración de la Sagrada Escritura,* cuaderno perteneciente a la *Historia de los dogmas* I, 3b (Madrid 1973), dirigida por un grupo de profesores alemanes y editada en castellano por la BAC; se trata de una sobria y documentada exposición acerca de la historia de la teología de la inspiración.

Para el Vaticano II y sus relaciones con la definición del Vaticano I contamos con dos comentarios en nuestra lengua bastante amplios y recomendables. Así, P. Grelot, *La inspiración de la Sagrada Escritura y su interpretación,* en B. Dupuy (ed.), *La revelación divina. Constitución Dogmática «Dei Verbum»* II (Madrid 1970) 13-43; se trata de una exposición clara y concisa sobre lo que el Concilio afirmó acerca de la inspiración y la verdad de la Biblia, situando todo en el contexto de la investigación teológica a lo largo de la historia. Por su parte, A. M. Artola comenta las afirmaciones del Vaticano II sobre la inspiración con amplitud y rigor en ComDV 371-391, mientras que R. Jacob hace lo mismo en un magnífico estudio sobre la verdad en la Biblia también en ComDv 392-417.

Con estas lecturas tendríamos ya lo esencial de la cuestión tratada. Pero será bueno ampliar perspectivas, y para ello nada mejor que el clásico libro de L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada,* publicado por primera vez en 1966 en Barceona y del que ha

aparecido la tercera edición (Madrid [3]1986); es un libro sugerente, bien escrito y donde se ofrecen todos los datos básicos, abriendo caminos nuevos.

VI. ACTIVIDADES

Sugerimos hacer una pequeña indagación sobre el significado de 2 Tim 3,14-17 en lo referente a la inspiración bíblica. Para ello, si se tienen suficientes conocimientos de griego, se debe comenzar por hacer una traducción personal, usando los instrumentos necesarios. No se olvide leer 3,1-17 para conocer bien el contexto. A continuación ofrecemos algunos breves estudios del texto: J. Beumer, *La inspiración en la Sagrada Escritura*, op. cit., 1-8; P. Grelot, *La Biblia Palabra de Dios*, op. cit., 82-99; P. Benoit, *Exégesis y Teología* I, op. cit., 19-37; H. Haag, en *Mysterium Salutis* I, 1, op. cit., 386-392; C. Spicq, *Saint Paul. Les épîtres pastorales* II (París [4]1969) 771-796. Naturalmente, puede usarse también cualquier comentario a mano, así como el artículo de E. Schweizer, *theopneustos*, en TWNT VI, 452-453 o su traducción italiana GLNT X, 1.104-1.108.

Con estos materiales, el trabajo consiste en lo siguiente: 1) reseñar fielmente y de manera breve las opiniones que sobre nuestro texto bíblico tienen los autores leídos; 2) elaborar una interpretación personal del texto, respondiendo a las siguientes preguntas: cuál es el contexto general, de qué trata; qué dificultades hay de traducción más notables; cuál es el significado real de la palabra «theopneustos»; a qué Escritura se refiere; qué se afirma en directo sobre la Escritura; 3) resumir, finalmente, cuál es la importancia de este texto para nuestro conocimiento de la inspiración bíblica: qué dice de ella. El ejercicio puede hacerse también, casi con la misma bibliografía, para otros dos textos interesantes, como son 1 Pe 1,10-12 y 2 Pe 1,16-21.

Parte cuarta

HERMENEUTICA BIBLICA
Y
METODOLOGIA EXEGETICA

por

J. M. Sánchez Caro

Cuanto llevamos dicho a lo largo de este II volumen (y en todo el vol. I) alcanza su pleno significado en el momento en que nos ponemos a leer la Sagrada Escritura y somos capaces de entenderla, es decir, de interpretarla correctamente. Esta tarea de interpretación, sin embargo, no es sencilla. La Biblia es un libro antiguo: su lengua, el tiempo en que nace, la cultura que refleja, ponen una inevitable distancia entre ella y nosotros, no siempre fácil de superar. Es además un libro que contiene y es Palabra de Dios, según acabamos de ver, y este hecho exige del lector u oyente una actitud determinada de apertura y escucha. Finalmente, es también un libro nacido en una comunidad, la Iglesia, que lo ha leído y releído a lo largo de los siglos desde múltiples perspectivas, tratando de descubrir en él la noticia sobre Dios y sobre el hombre y buscando luz para situaciones concretas y determinadas.

Estas dificultades, junto con la necesidad y el deseo de buscar la Palabra de Dios que guía y orienta en la vida, ha hecho que la Biblia, libro constantemente leído, haya sido también constantemente interpretado a lo largo de los siglos. Pero ¿cómo hacerlo de manera adecuada? A esta pregunta intentó siempre responder aquella parte de la Introducción General a la Sagrada Escritura que se denomina clásicamente «Hermenéutica», entendida por lo común como el estudio de las normas de la interpretación. Era así mismo habitual dividir esta función en tres tareas diversas, que se designaban con tres clásicos nombres: la noemática, que estudia el sentido o sentidos de la Sagrada Escritura; la eurística, que enseña a buscar el sentido genuino de cada pasaje bíblico; la proforística, que presenta los diversos modos de proponer y explicar el sentido bíblico[1].

[1] Cf. el clasico tratado de A. Fernández sobre hermenéutica en *Institutiones*

Este esquema, sin embargo, no responde del todo a las muchas complicaciones e interrogantes que hoy tiene planteados la interpretación bíblica. La actual complicación del problema hermenéutico, que afecta a la filosofía y a la teología, así como a todas las demás ciencias, no podía menos de tener un agudo reflejo en el estudio de la Biblia, que es sobre todo interpretación de textos. Nos bastará echar una ojeada a la historia de la exégesis y a la historia del dogma para percatarnos de ello. Pero el problema de la hermenéutica en toda su amplitud es reciente, apenas si cuenta con un siglo de edad y ha surgido principalmente al poner crudamente de relieve tres factores: la conciencia de una distancia entre el lector y el texto, distancia que no puede superarse objetivamente sin prescindir de la subjetividad del lector; el esfuerzo de acercarse al texto no sólo para explicarlo, sino para buscar en él una luz que aclare nuestro presente; y la conciencia simultánea de que hay algún lazo de continuidad entre el texto y el lector de hoy, por lo que puede existir una posibilidad de diálogo entre ambos.

Todo esto nos ha hecho ver que no es tan simple descubrir el sentido del texto, por no hablar de la complicación que supone buscar sólo el sentido del autor bíblico, las más de las veces anónimo y poco preciso. De aquí que la hermenéutica bíblica no pueda prescindir en este momento de dialogar con las ciencias humanas para buscar lo que son los principios de interpretación de la Sagrada Escritura; y, por supuesto, la lectura e interpretación de la Biblia no se hace en diálogo individual y solitario entre el lector y el texto, sino en el ámbito de una comunidad en la que nació el libro y a la que pertenece quien ahora lo lee, es decir, en el ámbito de la Iglesia. He aquí, pues, las cuestiones que ahora nos van a ocupar. Por ello, esta parte cuarta de nuestro tratado comienza con una exposición sintética de la historia de la interpretación de la Biblia hasta nuestros días (capítulos X y XI), necesaria introducción a los problemas con que hoy se enfrenta el intérprete de la Escritura. Sigue la presentación de los principios católicos de la hermenéutica bíblica y la reflexión acerca de la lectura actualizada de la Biblia, uno de los campos más sugerentes de la interpretación bíblica (capítulo XII). Concluimos la exposición con una presentación sintética y, en lo posible, práctica sobre los métodos exegéticos bíblicos (capítulo XIII) y sobre la Biblia en la vida de la Iglesia (capítulo XIV).

Biblicae, I: *De Sacra Scriptura in universum* (Roma [6] 1951) 363-4; *Manual Bíblico* I, 272; y en general todos los manuales anteriores al Vaticano II.

Capítulo X
LA INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA HASTA EL SIGLO XX

I. ACLARACION TERMINOLOGICA

Son varios los términos que requieren una aclaración previa, por lo demás nada sencilla, pues no se encuentra un acuerdo entre los autores[2].

1. Hermenéutica

Hermenéutica es quizá el concepto más discutido. Etimológicamente viene de *hermeneuein*, que es tanto como traducir, declarar, explicar. Se relaciona con Hermes, heraldo de los dioses e intérprete de las órdenes de Zeus. Y equivale en sus orígenes al latín *interpretari*, identificándose a veces con la palabra «exégesis».

En la antigüedad se concebía como la ciencia o el arte de la interpretación, especialmente de textos autorizados, ya fuesen libros religiosos o documentos jurídicos. Mediante esta ciencia o arte se establecía un puente entre las tradiciones antiguas, que resultaban incomprensibles, y la cultura de un momento histórico, que quería sin embargo conservarlas. El mismo Aristóteles utiliza este concepto, si bien con un sentido amplio, en su *Peri Hermeneias;*

[2] Para la bibliografía general sobre este apartado, cf. DBS III (1938) 1483 (P. Cruveilhier); LTK II, 435-9 (A. Bea); DTI II, 455-67 (B. Maggioni), 468-89 (C. Buzzetti), 550-68 (P. A. Segneri), 569-98 (C. Molari); todos con abundante bibliografía. Además, cf. SM III, 408ss (A. Vögtle); P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, II: *Hermenéutica y estructuralismo* (Buenos Aires 1975) 7-10; H. Bouillard, *Exégesis, hermenéutica y teología. Problemas de método*, en R. Barthes/X. León-Dufour y otros, *Exégesis y hermenéutica* (Madrid 1976) 219-21; R. E. Brown, *Hermenéutica*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 280-1.

para él se trataba de interpretar la realidad en la medida misma en que se dice algo de algo.

Con el significado técnico de ciencia y arte de la interpretación se encuentra por primera vez el término en la segunda mitad del s. XVII, usado primero por teólogos protestantes (J. C. Dannauer, 1663) y un siglo después por los católicos (J. J. Monsperger, 1766). En los manuales católicos de Introducción General a la Escritura anteriores al Vaticano II se usa para significar el conjunto de principios y reglas de la interpretación de la Biblia, dividiéndola, según hemos dicho, en noemática, eurística, y proforística. En este momento no hay distinción clara entre hermenéutica y exégesis, aunque se suele designar con el primer término la ciencia teórica de la interpretación, mientras que se reserva el segundo para la práctica de esa interpretación, es decir la metodología exegética. En este sentido se suele entender por hermenéutica bíblica la investigación, fundamentación y formulación de los principios y reglas válidos para la interpretación de la Escritura (A. Vögtle).

Sin embargo, ya a partir del s. XVIII y a principios del XIX, especialmente a causa del desarrollo de la filología clásica y de las ciencias históricas, Schleiermacher y Dilthey convierten la hermenéutica en un problema filosófico. Desde entonces, y aunque aún se está lejos de llegar a un acuerdo sobre el significado exacto del término, con esta palabra se designa en la reflexión filosófica la teoría general de las operaciones de la comprensión, especialmente por lo que se refiere a la interpretación de textos.

En nuestro tratado entendemos por hermenéutica bíblica la teoría específica de la comprensión de los textos de la Escritura. Como veremos, esta teoría dialoga necesariamente con la reflexión filosófica acerca de la hermenéutica, entendida en su más amplio significado, pero toma su camino propio, debido a la especial naturaleza del texto bíblico que ya hemos estudiado (cf. la parte tercera de este volumen).

2. *Exégesis*

Por otra parte, *exégesis,* del griego *exegeomai* (equivalente castellano de conducir fuera de, guiar, sacar de, desarrollar, explicar) ha sido usado durante muchos siglos con el significado de interpretación y, por tanto, casi como sinónimo de hermenéutica. Dada la evolución semántica de este último término, se suele reservar la palabra «exégesis» para designar la realización concreta de la

interpretación mediante los métodos adecuados. Así pues, usaremos la expresión «exégesis bíblica» para indicar el modo concreto de interpretar los textos bíblicos según pautas hermenéuticas previamente fijadas y siguiendo determinados métodos. En realidad viene a ser lo mismo que metodología exegética.

3. *Interpretar, sentido, verdad*

Consecuencia de todo lo anterior es la amplitud que adquiere el término *interpretar*, del latín *interpretari* (traducir, declarar, explicar), que aquí usaremos en su sentido más general, comprendiendo a la vez con él la hermenéutica y la exégesis bíblica.

Tarea del intérprete es buscar «el *sentido* que el hagiógrafo intentó expresar y expresó en circunstancias determinadas según las condiciones de su tiempo y cultura» (DV 12). El sentido es la orientación del significado de un texto. Podemos distinguir el sentido del autor, es decir, su intencionalidad, y el sentido del texto, o sea, el significado del texto, tanto en la intencionalidad del autor, como en el seno mismo del texto estudiado. Siguiendo la orientación de la constitución *Dei Verbum*, debemos buscar el sentido que aparece en el texto, pues ése es el que el hagiógrafo intentó expresar y de hecho expresó. Lo que importa, pues, es lo que dice el texto, y no tanto lo que los autores pudieron pensar y no escribieron.

El sentido del texto, es decir, su significado nos conduce a la *verdad* que buscamos. Esta verdad no es otra que «la verdad que Dios, a causa de nuestra salvación, quiso que fuese consignada en las letras sagradas» (DV 11). Por tanto no se trata en principio de una proposición teológica, ni de un conjunto de verdades dogmáticas, ni de verdades de tipo histórico, filosófico o científico; sino de la revelación del misterio de Dios en Jesucristo, es decir, del evangelio, que había sido prometido por los profetas, fue cumplido y promulgado por Cristo, y que los apóstoles transmitieron en la Iglesia (cf. c. XI, II). De aquí que esta verdad, captada por el texto bíblico y en él verbalizada, no pueda agotarse en él, puesto que es la realidad misma de Dios presente en la historia; y de aquí también que siempre podamos descubrir en el texto nuevas manifestaciones de la verdad en él expresada, al leerlo e interpretarlo desde circunstancias nuevas.

4. *Actualidad, actualización, actuación*

Esto es precisamente lo que se designa con los términos de actualidad y actualización. La *actualidad* de un texto es la relación de su contenido con la generación presente, es decir, su capacidad de interesar como pregunta o como respuesta, como planteamiento actual. La *actualización* del texto es la operación que lo convierte en vehículo de un diálogo personal entre Dios y el lector, sea éste una persona o una comunidad. Lo que Dios reveló y manifestó en la Sagrada Escritura puede ser en un momento determinado importante para mí, en cuanto que responde a mis inquietudes y me demanda determinadas actitudes. Esta es la actualidad del texto. Pero, además, Dios, que se reveló a Israel en el pasado, que habló en Jesús a los apóstoles, se me revela a mí, se dirige personalmente a mí: en la Sagrada Escritura «el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos (DV 21). Tal es la actualización, el «hoy» del texto. De este modo, en la Biblia se nos ofrece una palabra viva y actual, mediante la cual Dios, o Jesucristo, entra en contacto, en diálogo directo con el lector, planteando cuestiones que le afectan hoy o dando respuestas a sus interrogantes del presente. Esta actualización del texto bíblico es lo que condiciona y determina en gran parte la tarea interpretativa de la Sagrada Escritura, pues éste es el punto de partida para una *actuación* concreta, es decir, para cualquier intento de transformar en hechos concretos la Palabra de Dios escuchada o leída en la Sagrada Escritura como palabra actualizada para mí.

II. LA INTERPRETACION DE LA SAGRADA ESCRITURA EN EL INTERIOR DE LA MISMA BIBLIA

La actividad de interpretar tradiciones o textos es una exigencia de la vida misma, especialmente cuando determinados textos antiguos autorizados han de adaptarse a nuevas condiciones de vida. Por eso nada tiene de extraño que encontremos interpretaciones no sólo de tradiciones antiguas, sino incluso de textos, en el interior de la Sagrada Escritura. Podemos distinguir aquí al menos cuatro casos: el AT reinterpretado en su interior, la exégesis rabínica primera del AT, la interpretación que del AT hace el NT y la reinterpretación del NT en su interior[3].

[3] Sobre la interpretación intrabíblica, cf. F. Dreyfus, *L'actualisation à l'interieur*

1. La reinterpretación del AT en su interior

El hecho de que el AT se compusiese a partir de tradiciones orales y durante un largo período de tiempo lleva consigo la actividad de interpretar constantemente. Así, la doble versión del decálogo moral, en el código de la alianza (Ex 20,1-17) y en el código deuteronomista (Dt 5,1-22), no es más que una doble interpretación de la tradición del decálogo a causa de circunstancias culturales y temporales diversas. Lo mismo sucede con la interpretación constante de tradiciones claves en la vida de Israel, como la del éxodo (cf. Ex 14-15; Is 40,1-11.17-20; Sal 78,105). Y algo parecido se encuentra en los escritos proféticos, donde el análisis literario nos ayuda a descubrir procedimientos concretos de interpretación, como la glosa (cf. Is 7,20), el montaje (cf. Is 8,1-10), el añadido actualizador (cf. Is 11,10-16). Un caso típico y tardío es la reinterpretación de Jr 25,11-14 en Dn 9, que da origen a la famosa profecía de las setenta semanas.

En todas estas ocasiones, y en muchas más, la interpretación de tradiciones o textos está movida por la necesidad de actualizarlos. Propiamente no hay métodos exegéticos regulados o al menos no los conocemos bien, sino una interpretación actualizadora que se basa en determinados principios hermenéuticos, especialmente

de la Bible: RB 83 (1976) 161-202; id., *L'actualisation de l'Ecriture:* RB 86 (1979) 15-58; 162-93; 321-84; S. Sabugal, *La interpretación intraveterotestamentaria del Antiguo Testamento:* «Rev. Agustiniana de Espiritualidad» 19 (1978) 303-38; para una aplicación concreta, cf. L. Alonso Schökel, *El triple éxodo:* «Cuadernos Bíblicos» 8 (1982); S. Virgulin, *Attualizazzione della parola di Dio nelle nostre comunità* (Bolonia 1983) 47-82; y la bibliografía de los caps. XII, IV y XIII, VI.

También es muy abundante la bibliografía sobre exégesis rabínica e intertestamentaria. Un panorama general lo ofrece G. Vermes, *Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis,* en CHB I, 199-231; sobre Filón, cf. el clásico estudio de J. Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría* (Madrid 1963). Será muy práctico manejar casos concretos, que son precisamente los que ofrece la colección «Documentos en torno a la Biblia»; p. ej., J. Pouilly, *Los manuscritos del mar Muerto y la comunidad de Qumrán* (Estella 1980); J. Cazeaux, *Filón de Alejandría, de la gramática a la mística* (Estella 1984); D. de la Maisonneuve, *Parábolas rabínicas* (Estella 1985); P. Grelot, *Los targumes. Textos escogidos* (Estella 1987).

Acerca de la interpretación del AT por el NT, cf. la visión general de C. K. Barrett, *The Interpretation of the Old Testament in the New,* en CHB I, 377-411; además, el clásico artículo de A. Díez Macho, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento:* «Sefarad» 35 (1975) 1-89; y las obras españolas de A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985); D. Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la palabra divina en la Escritura,* I: *Derás targúmico y derás neotestamentario* (Madrid 1987), ambas con amplia bibliografía.

en la convicción de que el mismo Dios, que habló por los profetas antiguos, ahora nos revela el sentido de sus palabras, de manera que podamos descubrir el sentido de la historia actual.

2. *La exégesis primera del AT*

El caso aludido de Dn 9 (s. II a. C.) nos pone sobre la pista de lo que eran algunos de los métodos exegéticos en los años en que ya se había concluido la composición del AT. Se trataba sobre todo de meditar la Torá y de descubrir sus dimensiones actuales. Por eso puede designarse con justicia el método como *derás* (investigación). Se prolonga entre los rabinos judíos con muchos perfeccionamientos y detalles, particularmente a partir del momento en que determinados escritos son considerados como canónicos. Dos son los ambientes en que nace y adquiere todo su desarrollo esta forma de interpretación bíblica: la sinagoga y la escuela rabínica. De hecho, la sinagoga, tradicionalmente conectada con la gran asamblea de Neh 8, donde Esdras promulga de nuevo la Ley, creó un marco adecuado de interpretación de la Escritura, sobre todo a partir de la organización de la lectura de la Ley y los Profetas en perícopas determinadas. La homilía y la traducción parafrástica *(targum)* son el vehículo de este tipo de interpretación actualizadora. Por su parte, la escuela rabínica, que no partía necesariamente de la proclamación litúrgica de la Escritura, trataba principalmente de adaptar la Ley a las nuevas circunstancias del momento. Sus intérpretes autorizados eran los «doctores de la Ley» o *soferim* (cf. la descripción de un *sofer* en Eclo 39,1-8), que tantas veces aparecen en el NT (p. ej., Mt 23; 13,52) y de cuyo trabajo tenemos clara muestra en algunos comentarios bíblicos aparecidos en Qumrán.

Generalmente, esta interpretación partía de distintas motivaciones, que podemos distribuir en dos grupos. En el primero se tomaba pie de algunas dificultades lingüísticas del texto (reales o supuestas), de contradicciones existentes entre distintas normas legales o de costumbres que ya no eran aceptables en esa época. El conjunto de soluciones dadas a tales cuestiones producía en la práctica una exégesis y explicación del texto llevada a cabo con los métodos de que se disponía. El segundo grupo partía de la convinción de que en el texto se proponía el plan divino y completo de la salvación, por lo que los textos bíblicos podían servir para responder a los problemas que planteaba el momento actual. Esto

se hacía desde diversas actitudes religiosas e intelectuales, tratando de confirmar la propia visión del judaísmo según que se fuese fariseo, saduceo, esenio... o judeocristiano. En estos casos se trata, más que de una exégesis, de una verdadera interpretación global que pone en juego principios hermenéuticos concretos.

Con el fin de llevar a cabo la actualización hermenéutica de determinados textos, los rabinos crearon una serie de reglas o *middot*, que son verdaderos principios hermenéuticos y que ellos usaban con naturalidad, por más que a nosotros nos parezcan a veces extraños y hasta arbitrarios. Aplicando estas normas y técnicas exegéticas conocidas, interpretaban los textos bíblicos según un doble procedimiento: el *pesat* (*péser*), que buscaba el sentido llano o directo, y el *derás*, que se entendía como sentido derivado. Ambos se movían a la búsqueda de una actualización del texto. Especialmente el último, si trataba de actualizar un texto legal, se denominaba *halaká;* mientras que si buscaba edificar o comunicar una verdad de fe a partir de textos no legales recibía el nombre de *agadá*. Ambos procedimientos pueden encontrarse en el Nuevo Testamento; de aquí un interés añadido por conocerlos.

A estas técnicas y principios de interpretación, típicamente judíos, habría que añadir el uso del método alegórico, de origen griego, en el que sobresale especialmente Filón de Alejandría, quien intentó elaborar un sistema de trasvase cultural que hiciera aceptable la Biblia a la cultura helenista.

Todos estos procedimientos tienen una larga historia y un complejo desarrollo que llega hasta nuestros días. A nosotros, por ahora, nos basta señalar una famosa norma hermenéutica rabínica, aparentemente antigua y extraña, pero que encierra un contenido hermenéutico de gran modernidad. Decían aquellos rabinos: «la Biblia tiene setenta caras»; en lenguaje moderno se podría traducir: la hermenéutica bíblica es una tarea inagotable.

3. *La interpretación del AT desde el NT*

Si bien Jesús no sigue servilmente los procedimientos rabínicos de su tiempo para interpretar la Escritura, hasta el punto de que se asombran los oyentes porque enseña con autoridad (Mc 1,22), los autores del NT utilizan los mismos procedimientos de la exégesis judía de la época, aunque introduciendo una radical novedad: toda la Escritura, es decir, el AT habla del Mesías Jesús (Lc 24, 27.44-47). Procedimientos rabínicos encontramos, por ejemplo, en

Mt 1,23, que ve cumplido el nacimiento virginal de Jesús en el texto de Is 7,14 (cf. también Mt 2,15-17); en el pasaje de los magos, donde Mateo aplica una exégesis rabínica mesiánica sobre la estrella de Jacob (Nm 24,17) al hablar de la estrella que les guía (Mt 2,1-12); etc. Igualmente se usa la interpretación alegórica, uno de cuyos ejemplos más típicos encontramos en la explicación que Pablo hace de las dos mujeres de Abrahán, Agar (ley del Sinaí, transitoria) y Sara (nueva alianza definitiva) (Gál 4,21-31). De aquí que el conocimiento de las técnicas exegéticas del judaísmo intertestamentario y de sus principios hermenéuticos sea de gran interés y ayuda para conocer mejor la interpretación que del AT hacen los autores neotestamentarios.

4. *La reinterpretación del NT en su interior*

Los evangelistas, como los demás autores neotestamentarios, nos transmiten las palabras y hechos de Jesús de un modo que supera la mera crónica. En muchos casos reflejan la interpretación de la palabra de Jesús en el contexto de nuevas circunstancias. E incluso nos han dejado muestras de sucesivas reinterpretaciones de un texto. Así, la parábola del mayordomo sagaz, que Lc 16,1-7 refiere en su forma probablemente más primitiva, nos ofrece la aplicación directa de Jesús, una alabanza a la sagacidad (v. 8a); pero añade una explicación de esta alabanza que debía de sonar extraña y que probablemente pertenece a la primera tradición cristiana: se trata de la sagacidad de los hijos del mundo entre sí, no frente a Dios (v. 8b); además se añade una nueva explicación que parece dirigida a los publicanos: se trata aquí de un administrador modelo por el ejemplo prudente de un dinero injustamente adquirido, puesto que lo usa para ayudar a otros (v. 9); finalmente, hay todavía otra interpretación, que puede ser debida al mismo Lc: hay que ser fieles en las cosas pequeñas (vv. 9-12), con lo que se ha pasado del acento escatológico original de la parábola a una exhortación dirigida a la comunidad sobre el recto uso de las riquezas, tema que no parece hallarse a primera vista en la parábola original[4].

[4] Cf. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella [4] 1987) 56ss, 202ss. Para una exégesis del texto, cf. J. A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas* III (Madrid 1988) 104-5.

Este ejemplo nos ilustra abiertamente sobre el dinamismo de la interpretación de las palabras de Jesús en el interior de las comunidades cristianas apostólicas en que nacen los evangelios y todo el NT. No se trata nunca de conservar congelada la palabra del Señor, sino de descubrir su fuerza actual frente a las nuevas situaciones que van surgiendo en las Iglesias. Es el nuevo dinamismo que mueve toda la historia posterior de la interpretación bíblica.

III. LA INTERPRETACION BIBLICA DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

La preocupación por interpretar la Escritura en las primeras generaciones cristianas posteriores a los tiempos apostólicos está en continuidad con la que hemos observado en el NT. Sin embargo, los nuevos condicionamientos culturales helenísticos y las circunstancias políticas de los seis primeros siglos de nuestra era irán haciendo aparecer nuevos presupuestos y nuevas técnicas. Característica unitaria de todo este período es la estrecha unidad existente entre interpretación de la Escritura, teología y orientación de la vida cristiana[5].

[5] La bibliografía sobre la exégesis patrística es inmensa. Se encontrará una síntesis en B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* 3 vols. (París 1980-82); mejor como obra de conjunto es M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica* (Roma 1961), y la más amplia del mismo, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma 1985). Una visión amplia y documentada de los comentarios patrísticos la ofrece G. Bardy, *Commentaires patristiques de la Bible,* en DBS II, 75-103, id., *Exégèse patristique,* en DBS IV, 569-91 (s. v. «Interprétation»); puede completarse con los tres volúmenes siguientes de la colección «Le monde de la Bible»: C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible* (París 1984); J. Fontaine/Ch. Pietri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible* (París 1985); A. M. La Bonnardière (ed.), *Saint Agustin et la Bible* (París 1986). En todos ellos se hallará abundante bibliografía.

Sobre la exégesis gnóstica se puede obtener una primera iniciación con las siguientes obras: J. Montserrat Torrens, *Los gnósticos.* Introducción, traducción y notas, 2 vols. (Madrid 1983); U. Bianchi, *La literatura gnóstica y el Nuevo Testamento,* en R. Fabris (ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas* (Salamanca 1983) 117-39; A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (Madrid [2] 1985); y el práctico cuaderno de R. Kuntzmann/J. D. Dubois, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo* (Estella 1988).

1. Los dos primeros siglos

Entre los Padres apostólicos de comienzos del s. II se mantienen los procedimientos rabínicos y neotestamentarios que ya hemos visto. Clemente Romano, en su carta a los Corintios, utiliza el AT acentuando su significado literal y proponiendo las figuras del AT como ejemplos para el cristiano, si bien desde la perspectiva del intérprete decisivo de la Escritura, que es Cristo. Quizá quien más utiliza los procedimientos rabínicos sea el autor de la carta del Pseudo-Bernabé, quien, sin embargo, critica a los judíos su incapacidad para entender la Escritura, ya que habían interpretado los preceptos legales a la letra, mientras que deben entenderse en su sentido espiritual a partir del Nuevo Testamento.

Pero, en realidad, los verdaderos creadores de una exégesis cristiana son los gnósticos, cuya interpretación bíblica está condicionada por el dualismo doctrinal que profesan. Puesto que el dios veterotestamentario es el demiurgo imperfecto, difícilmente podrá hacerse una valoración positiva del AT, que se interpreta para estos efectos de modo preferentemente literal. No obstante, los gnósticos utilizarán en gran manera la interpretación alegórica, tanto para algunos pasajes del AT en los que fundamentan su origen y su naturaleza, como sobre todo para el NT, y en especial para Juan, de modo que los hagan coincidir con su propia visión gnóstica y puedan fundamentarla en ellos. En el fondo, el problema que tienen planteado los gnósticos es el de conjugar satisfactoriamente las exigencias de una cultura adulta, como era la helenista, con lo que propone la fe cristiana. En este desafío cultural, la hermenéutica bíblica tiene un papel decisivo, y las especulaciones gnósticas condicionan en parte las orientaciones de los apologistas cristianos del siglo II.

De aquí que, en medio de una cristiandad cada vez más helenizada, se plantee la necesidad de justificar el cristianismo, luchando además en un doble frente: el antijudío y el antignóstico. Esta es la tarea de los apologistas, que precisamente por ello han de buscar nuevos caminos de interpretación bíblica. Así, Justino considera la Ley sobre todo como *typos* o figura de las realidades futuras, Cristo y la Iglesia, mientras que las profecías son *logoi*, palabras que hablan de Cristo. Los judíos se equivocaron, según él, porque interpretaron la Ley al pie de la letra, en vez de descubrir su naturaleza de figura de otra realidad, y, además, porque no aceptaron que las profecías hablasen de Cristo. En este tema Justino usa

una selección de textos del AT, llamados *testimonia*, que le permitían un uso práctico de la Escritura, pero que integraban textos con interpretaciones targúmicas añadidas.

Por su parte, Ireneo, que se enfrenta sobre todo a los gnósticos, desarrolla toda una interpretación tipológica del AT, la cual tiene como finalidad demostrar la continuidad entre AT y NT. Este uso de la tipología no es arbitrario, sino que ha de apoyarse en la autoridad de los presbíteros, es decir, en la tradición eclesial, la única que puede garantizar una verdadera interpretación de la Biblia «en el Espíritu». Con estos principios, Ireneo se vale del método alegórico para interpretar cristológicamente el AT y conectarlo con el NT, al cual aplica también el mismo método, aunque sin desdeñar en este caso la interpretación literal. Un método parecido usa también, en el norte de Africa, Tertuliano.

Pero, en realidad, no se llega a formular todavía una hermenéutica consciente. Es verdad que la exigencia de interpretar el AT en clave cristológica, para evitar la fractura entre ambos Testamentos que llevan a cabo los gnósticos, conducía a los autores de esta época, especialmente a los de formación asiática, hacia la alegoría. Pero, como compensación, la exigencia de oponerse al excesivo alegorismo gnóstico y una cierta concepción básica realista y concreta del cristianismo no les permitían abandonar del todo la interpretación literal.

Esta tensión inevitable aparece también en Hipólito de Roma (s. II-III), el creador de la exégesis católica como género autónomo. Es él quien comienza a explicar el texto bíblico concisamente, pasaje a pasaje, y de un modo preferentemente literal. Interpretación literal y tipología alegórica cristológica se dan cita en sus comentarios, que son la sistematización escrita más plena de los logros anteriores.

2. *La escuela de Alejandría*

En la ciudad de Alejandría surge, a principios del s. III, la primera escuela teológica propiamente dicha. Se trataba de una iniciativa cultural abierta a la *paideia* griega, orientada hacia la interpretación de la SE, emparentada con la exégesis alegórica de Filón y en polémica clara con el gnosticismo.

Para Clemente de Alejandría, la Sagrada Escritura es voz del *logos* divino. El evangelio es la realización plena de la ley, y por eso debe interpretarse el AT desde Cristo. Pero, además, nada hay

superfluo en la Escritura (influencia de Filón y de la exégesis judía), aunque a veces su sentido puede estar escondido. De aquí que la enseñanza de la Escritura y su interpretación se deba hacer en un doble nivel. El primero es de inmediata comprensión, el segundo trata de encontrar su significado escondido y más profundo, y para ello es imprescindible la alegoría (*Strom.* V, 4, 20ss). Este segundo constituye la tarea del verdadero gnóstico cristiano, que además cuenta con instrumentos como la tipología tradicional y la interpretación cosmológica y moral, estas dos últimas de clara ascendencia filoniana.

Su discípulo Orígenes lleva a la perfección los avances exegéticos y la teoría de la interpretación de su maestro, convirtiendo la hermenéutica bíblica en una verdadera ciencia. Su obra es prácticamente un comentar la Escritura utilizando los géneros de escolios (colección de explicaciones de pasajes escogidos), homilías, que él pronuncia en ciclos sistemáticos sobre un libro bíblico, y comentarios (explicaciones de carácter escolar y más completas). Por lo demás, Orígenes no descuida el estudio filológico del texto, como puede verse en la magna obra de sus *Hexaplas.* Este será siempre la base de ulteriores interpretaciones. Según él, que expone su teoría hermenéutica sobre todo en *Princ.* IV, 1-3, la Escritura, libro divinamente inspirado, es palabra divina, en cierto modo identificada con Cristo, *logos* de Dios. A partir de las disquisiciones paulinas (cf. 1 Cor 2; Gál 4,21-31) sistematiza la interpretación anterior de la Biblia de este modo: la Escritura puede entenderse según la carne, es decir, comprendiendo sólo su cuerpo, lo que hace el sentido literal; pero puede entenderse también según su alma *(psykhé),* lo que nos da el sentido moral o psíquico; y puede entenderse, finalmente, según su espíritu, con lo que llegamos a su sentido espiritual o místico. En el fondo de esta división, que no siempre aplica sistemáticamente, está la convicción profunda, ya aparecida varias veces, de que la palabra divina es inagotablemente fecunda, de que el ser humano no puede agotar su significado (cf. *Com. Mt* XIV, 6).

Orígenes nos propone, pues, conectar la letra y el espíritu del texto bíblico. El sentido literal, que en algún caso incluso puede no existir, es siempre propedéutico; lo que no falta nunca es el sentido espiritual, al que se llega mediante la interpretación alegórica. Es ella la que posibilita descubrir el sentido anagógico, es decir, aquel por el cual descubrimos que las realidades terrenas de que habla la Escritura son *typoi,* figuras de las realidades celes-

tes; y es ella la que nos lleva al conocimiento del sentido moral, que tiene directa aplicación a la vida cristiana.

Esta construcción, que supuso un verdadero progreso para la exégesis alejandrina, condujo a una aceptación plena de los criterios de interpretación que desarrollaba y que influirán en lo sucesivo incluso más allá de las fronteras de Egipto. Su herencia máxima, como ha mostrado H. de Lubac, será la teoría medieval de los cuatro sentidos bíblicos, de que hablaremos más adelante.

3. *La exégesis antioquena*

Las nuevas circunstancias políticas, creadas por el reconocimiento que del cristianismo hace Constantino, favorecerán en el s. IV nuevos planteamientos culturales que afectan también a la interpretación de la Escritura. Sobre todo aparecen ahora nuevos intereses en torno al texto bíblico, intereses propios de una sociedad culta y en paz, como es la de los siglos IV y V. Ahora se desea conocer mejor la cultura, la historia, todos los datos de la antiguedad.

Figura emblemática de la nueva situación es Eusebio de Cesarea, a caballo entre la Iglesia de las persecuciones y la nueva Iglesia constantiniana. Sus intereses históricos, aplicados a la Escritura, se ponen de manifiesto en obras como los *Cánones evangélicos*, una especie de sinopsis compleja, y el *Onomásticon*, diccionario onomástico y toponímico de la Biblia. Esta orientación y la polémica antipagana favorecían una interpretación más literal de la Escritura, aunque nunca desaparecerá la orientación alegórica. Sobre todo se perciben estos rasgos en su comentario a los Salmos, a los que él considera como un compendio del AT y que interpreta a base de referencias históricas y linguísticas, añadiendo una orientación moderadamente cristológica, todo lo cual hará fortuna.

Desde otra perspectiva, menos escolástica, los Padres Capadocios, a finales del s. IV, nos muestran también la orientación exegética predominante. Bien es verdad que la actividad de san Basilio fue casi exclusivamente homilética y que admiraba a Orígenes, pero con todo su interpretación bíblica es más bien literal y predominaron en ella la finalidad parenética y la moral. Más uso de la alegoría hace san Gregorio de Nisa, el cual, más que exegeta, fue un místico y autor espiritual.

Pero donde esta orientación cristalizará de una manera definitiva es en la llamada *escuela antioquena*, quizá fundada por Luciano de Samosata y que, más que como escuela en sentido estricto, ha

de considerarse como una orientación teológica y exegética común con predominio de la interpretación literal, aunque su oposición a la interpretación alegórica ha de matizarse. Su verdadero fundador, Diodoro de Tarso, a finales del s. IV, sigue la orientación exegética asiática, acepta la tradicional tipología y cultiva una tendencia literalista, favorecida por la polémica antialejandrina y la influencia de Eusebio, aunque sin llegar a posturas radicales. Es él quien crea la noción técnica de *theoria* (contemplación, visión), cuyo contenido no es del todo claro. Según Vaccari, la realidad histórica de lo que narra el autor sagrado se abre a otra realidad más plena, existiendo entre ambas una relación semejante a la que hay entre la sombra y la luz, el *typos* (figura) y la realidad. Ambos objetos serían abarcados por el autor sagrado en su *theoria*, de modo que la sombra o *typos* es el medio para llegar a la luz o realidad. De esta manera, el sentido literal, único, se abre a una realidad más profunda, pero no independiente de él.

Esta es también la teoría interpretativa básica de Teodoro de Mopsuestia, quizá el más preclaro representante de la escuela. En él es característica la sobriedad con que aplica la «apertura típica» del sentido literal, llegando hasta el caso, único en la historia antigua, de aceptar sólo una pura interpretación literal de Cant. Este literalismo exegético le conduce a interesarse mucho por la historia de Israel, el contexto histórico de los textos y su análisis literario. Así, la tarea principal de la exégesis consiste en explicar las expresiones del texto sin divagaciones superfluas, que sí puede permitirse el predicador. Su literalismo es máximo, sobre todo al interpretar el NT.

San Juan Crisóstomo, la máxima personalidad antioquena, tiene menos importancia para nuestro asunto, pues el uso que hizo de la Escritura fue preferentemente exhortativo y edificante, con finalidad pastoral. Sí nos interesa, en cambio, Teodoreto de Ciro, quien trata de temperar el rígido literalismo de Dídimo y Teodoro, dejando cierto ámbito a la interpretación cristológica del AT, como se aprecia en su comentario a Cant.

Concluyamos este apartado notando que la ofensiva literalista antioquena tuvo sus consecuencias también en la exégesis alejandrina. Si Dídimo el Ciego es todavía un fidelísimo seguidor de Orígenes, Cirilo Alejandrino, sin abandonar los módulos de la interpretación de su escuela, concede un amplio espacio a la interpretación literal, buscando nuevos caminos que no son ajenos al literalismo de la exégesis antioquena.

4. *Interpretación de la Biblia en Occidente*

Desde Hipólito de Roma, que aún escribe en griego, no hubo propiamente exegetas de la Biblia en Occidente hasta finales del s. IV. En general los biblistas occidentales muestran poco interés por las cuestiones filológicas e históricas, salvo san Jerónimo. Sí hubo cierta predileccion por la interpretación alegórica, influencia de Orígenes, que se notará sobre todo en san Ambrosio, en Rufino y en los primeros comentarios de san Jerónimo, hasta que aparezcan las controversias antiorigenistas.

Se puede hablar de Mario Victorino, el gramático convertido hacia el 360, como del primer comentarista bíblico occidental. Su interés se centra en el comentario literal al estilo de los comentarios a textos paganos en que se había ejercitado. Poco conocedor de la tradición cristiana anterior y del AT, su aportación más importante son los comentarios a las cartas paulinas, especialmente a Romanos, que abren toda una serie de ellos en Occidente.

Pero, sin duda, el primer teórico occidental de la interpretación bíblica es Ticonio, donatista activo entre el 370 y el 390, autor del *Liber Regularum,* un verdadero tratado de hermenéutica bíblica, consistente en siete reglas «para abrir los tesoros de la Verdad» de la Escritura, las cuales suponen la aceptación de la interpretación alegórica. Su primera regla, titulada «de domino et corpore eius», explica que la Sagrada Escritura, cuando se refiere a Cristo, no hace distinción entre Cristo y su cuerpo, es decir, la Iglesia. Por lo demás es interesante su comentario a Ap, de tipo alegórico y espiritualista, que ilustra la relación entre Cristo y la Iglesia y que fue decisivo para eliminar las previas interpretaciones de este libro en sentido milenarista. Un reflejo del comentario se encuentra en el famoso, por las maravillosas ilustraciones con que nos llegará, del español Beato Liébana (s. VIII), obra importante para reconstruir el original de Ticonio.

San Jerónimo es, sin duda, el más grande biblista de la patrística occidental. Origenista en sus comienzos, del maestro oriental aprendió también el interés por los datos filológicos e históricos, que plasma en obras como el *Liber locorum* y el *Liber de nominibus,* adaptaciones del *Onomásticon* de Eusebio, y sobre todo en la versión latina del AT (395-405) y en la revisión del NT, que se perpetuará en Occidente con el nombre de «versio vulgata».

A causa de la polémica antiorigenista, comienza después a acercarse más a la interpretación literalista antioquena, si bien

nunca abandonó el magisterio de Orígenes. De hecho, en sus obras de madurez, especialmente en los comentarios a los profetas, emplea un método exegético que combina el punto de vista filológico, histórico y espiritual con alegorías a veces insospechadas. En conjunto se encuentra en la obra exegética de Jerónimo interés por el rigor filológico y gran riqueza de materiales utilizados. Sin embargo, hay una cierta incoherencia en el método y no demasiada originalidad en las interpretaciones.

San Agustín, que rechaza durante su época maniquea la Escritura a causa de las incoherencias que en ella encuentra debido a una interpretación crasamente literal, descubre la interpretación alegórica de la Escritura a través de la predicación de san Ambrosio, que le conduce a la conversión cristiana. Nada tiene de particular que en sus comienzos sea fuertemente alegorista, método que además encontraba su justificación teórica en el platonismo, que también había profesado. Poco a poco, sin embargo, llega a posiciones más equilibradas, próximas a las de san Jerónimo, aunque sin el bagaje filológico e histórico de éste.

Cultiva todos los géneros bíblicos de la época, tanto las homilías, como el comentario y las *quaestiones,* equivalentes a los *scholia* antiguos. Predomina la actividad homilética. Usa ampliamente la tipología tradicional y la alegoría veterotestamentaria. En su interpretación de los Salmos no sólo habla el salmista o el cristiano, sino sobre todo, según la enseñanza ticoniana, Cristo y la Iglesia. Escribe el tratado *De doctrina christiana,* que es en gran parte una hermenéutica bíblica. En él aconseja el estudio de las lenguas bíblicas, que él mismo conoce poco, e insiste en las disposiciones espirituales del intérprete. Y comenta, con oportunas correcciones, las reglas hermenéuticas de Ticonio. Pero especialmente orienta todas las normas de interpretación a lograr una comprensión del texto bíblico que edifique la caridad y establezca la verdad de fe. De hecho, con tal que se edifique la caridad es aceptable cualquier interpretación del texto, llegando incluso a aceptar varias interpretaciones diferentes del mismo y a considerar esto como querido por la providencia divina, que así ha hecho posible el aumento de la fecundidad del texto sagrado. Todo ello sólo puede lograrse si el intérprete se capacita para la tarea mediante una gradual ascensión a la verdad del Verbo y la plena compenetración con el amor del Espíritu.

5. *Decadencia de la exégesis patrística*

A principios del s. V, la escuela de Alejandría, en Oriente, pierde vitalidad, debido principalmente a las controversias origenistas. Es el momento del auge mayor de la escuela antioquena, que sin embargo recibirá un gran golpe a causa de las disputas cristológicas. Esta situación de decadencia se nota a finales del s. V y en el s. VI, porque ya no hay interpretación bíblica creadora, sino una vuelta a los grandes intérpretes del pasado. Procopio de Gaza (s. V-VI) es el creador de un nuevo estilo antológico que reproduce las opiniones de los antiguos sobre determinados pasajes de la Escritura. Así nacen las *catenae,* compilaciones, que acabarán imponiéndose y determinarán la actividad exegética posterior. Es también el momento en que aparecen lo que podríamos llamar *manuales,* como la primera introducción a la Escritura, debida a un monje poco conocido de nombre Adriano.

En Occidente no están mejor las cosas. Aquí son las invasiones de los bárbaros la causa de la decadencia. Se escriben también florilegios y manuales como los de Eugenio de Lyon (mediados del s. V). Obras semejantes aparecen en la Iglesia africana. Y del mismo tipo es la exégesis que cultivarán en España, en los siglos VI-VII, san Isidoro y san Julián. En la Galia, Próspero de Aquitania resume las *Enarraciones sobre los Salmos* de Agustín, mientras que en Italia lo más notable es la exposición de tipo compilatorio, que Casiodoro (s. VI) hace sobre los Salmos. Quizá la figura con la que mejor se puede cerrar este período es la del monje Casiano, que elabora la teoría patrística de los sentidos bíblicos. Distingue primero la *historica interpretatio* (sentido literal) de la *spiritalis intelligentia* (sentido espiritual). Y propone tres tipos de interpretación espiritual: la alegoría, que equivale a la tipología tradicional; la anagogía, que lleva de las cosas terrenas a la realidad de las celestes; y la tropología, que es una interpretación de tipo moral. Es la primera expresión del cuádruple sentido de la Escritura, que será recibido con diversas modificaciones en el tiempo medieval.

IV. LA INTERPRETACION BIBLICA EN EL MEDIEVO

La interpretación bíblica en el Medievo seguirá fundamentalmente las pautas de la época patrística con no demasiadas novedades. Las modificaciones que se llevan a cabo están condicionadas

en particular por la nueva situación de la teología y su método propio, llegándose al final a la separación entre teología y Biblia[6].

1. La «lectio divina»

El primer período es de transición y afecta sobre todo a los monasterios. De hecho no se puede pasar de golpe a la *lectio scholastica,* uso de la Escritura en las escuelas teológicas, sin antes pararnos un momento en la *lectio divina,* que tiene sus raíces en la lectura patrística de la Biblia y ocupa un largo espacio que va del s. VIII al XII. El gran padre de la lectio divina es san Gregorio Magno. Teóricamente admite que primero es preciso buscar el sentido literal e histórico del texto sagrado, para construir a partir de él el sentido típico y, por fin, el moral, que es el decisivo. Pero, en realidad, lo importante es leer la Escritura para descubrir en ella un nuevo modo de vida. «Escuchamos la Escritura, si obramos según ella», dice san Gregorio, apoyándose en Lc 8,21. Obrar según la escritura es «amar y practicar su enseñanza», porque «Dios nos habla a través de la Escritura con un solo propósito: conducirnos a su amor y al amor del prójimo» (cf. *Moralia* XXVII, 21, 41). Se trata, pues, de una lectura que instruye no tanto en una doctrina cuanto en una vida espiritual, una lectura en la que interviene el Espíritu para orientar la vida del lector hacia Dios. No es una nueva interpretación teórica y especulativa, sino una lectura inserta en el contexto litúrgico, que nos lleva a imitar lo que dice y a orientar la vida. Más tarde, en el s. XII, san Bernardo de Claraval recogerá de nuevo estas orientaciones, proponiendo

[6] Acerca de la exégesis medieval, las obras clásicas son las de C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (París 1944); D. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Age* (Oxford [2] 1952); H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Ecriture,* 2 vols. (París 1956-64). Cf. además G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages* (Cambridge 1984); id., *The Language and Logic of the Bible. The Road to Reformation* (Cambridge 1985); con una concepción más amplia, cf. P. Riché/G. Lobrichon (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible* (París 1984). Para un estudio de la exégesis medieval española es fundamental la obra de K. Reinhardt, *Biblioteca bíblica ibérica medieval* (Madrid 1986).

Sobre la *lectio divina,* cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (París 1957); id., *From Gregory the Great to St. Bernard,* en CHB II, 183-96; cf. también las visiones de conjunto de esta CHB II, 155ss. A Sto. Tomás dedica su denso trabajo M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget* (Einsiedeln 1971).

como finalidad de la *lectio divina* la experiencia religiosa de la presencia de Dios.

2. *La Biblia en la escuela*

Tanto los monjes como los teólogos leen la Escritura mediante los florilegios o *catenae* de que hemos hablado y que se hacen cada vez más populares. Generalmente se trata de *catenae* a base de comentarios selectos de Padres latinos a textos bíblicos, si bien no faltan tampoco algunos griegos, especialmente Juan Crisóstomo.

Pero en las escuelas del renacimiento carolingio comienza a desarrollarse otro método, derivado del anterior, para ayudar a la lectura e interpretación de la Biblia. Se trata de la *glosa,* cuyo posterior desarrollo es muy complicado. Esta puede ser marginal, interlineal o continua. Con el texto bíblico en el centro, las glosas van desarrollando una serie de comentarios, que pronto se convertirán en *quaestiones* teológicas, hasta que éstas pasen a independizarse del texto bíblico y a tener vida propia. De este modo, la Biblia no sólo se lee en el monasterio, sino que pasa a un nuevo ámbito, la escuela; primero a la catedralicia, después a la universidad.

Es este ámbito el que pondrá de moda las distintas introducciones a la Biblia ya aparecidas en el período patrístico (Ticonio, el *De doctrina christiana* de Agustín, Adrián, Euquerio, Junilio y las obras de Isidoro de Sevilla). Pero, sobre todo, se pondrá de moda el uso de las opiniones de los rabinos judíos para explicar en particular el AT. Especial importancia tendrá este nuevo material en la obra de Andrés y Ricardo de san Víctor (s. XII), que insisten en el sentido literal de la Escritura, alcanzando su culmen en la obra de Nicolás de Lira, ya al final de la Edad Media. Precisamente el español Pablo de Burgos (s. XV), un judío convertido, atacará este procedimiento, razonando que es preferible atender a los intérpretes eclesiásticos antes que a los judíos, pues aquéllos están en el seno de la Iglesia, a la que Cristo prometió el Espíritu de la verdad.

3. *La alegoría: los cuatro sentidos*

Pero cuanto hemos dicho no debe hacernos olvidar que el método interpretativo más característico del Medievo fue el alegórico y no el literal. La búsqueda de la riqueza del sentido bíblico llevó a los medievales a varios intentos de sistematizar la teoría patrística de los sentidos bíblicos, nacida de Orígenes, de diversas maneras.

La más lograda elaboración de esta hermenéutica, que tuvo infinitas variaciones, se expresa plenamente en el famoso dístico del dominico Agustín de Dacia († 1282):

> «Littera gesta docet, quid credas allegoria,
> moralis quid agas, quo tendas anagogia».

El sentido literal de la Escritura *(littera)* nos muestra los hechos históricos narrados por la Biblia, es decir, la serie de intervenciones de Dios en la historia de la salvación. Pero esta historia *(littera)* esconde el misterio de Cristo (el sentido espiritual de los Padres), que se articula en un triple nivel: la *allegoria*, es decir, la referencia a Cristo y a la Iglesia (en el AT con respecto al NT, en éste con respecto a la vida de la Iglesia hoy); el sentido *moralis* o tropológico, mediante el cual la Escritura nos ofrece una orientación segura para regular la vida cristiana según los criterios queridos por Dios; la *anagogia*, el sentido bíblico que nos abre al conocimiento de las realidades escatológicas, objeto de nuestra esperanza.

Es verdad que en los autores medievales la alegoría toma a veces rumbos exagerados para nuestra sensibilidad actual, pero en ningún caso se prescinde, al menos teóricamente, del sentido literal, si bien éste no se ha de tomar nunca según el significado que hoy tiene. De hecho, Hugo de san Víctor (s. XII), que es quizá quien sistematiza los cuatro sentidos con mayor rigor y método, traza un itinerario de interpretación bíblica que siempre parte del sentido literal, del que no se puede prescindir. Por eso critica a aquellos *litterati* que saltan demasiado rápidamente desde el texto bíblico a sus construcciones especulativas. El texto debe tomarse en serio, estudiarse detenidamente, leerse varias veces e incluso aprenderse de memoria.

4. *Biblia e interpretación de la historia*

Precisamente entre los que construían sus especulaciones a partir de la Escritura nace una interesante corriente medieval de interpretación de la historia que tuvo no pocos seguidores. Partiendo de Ruperto de Deutz († 1129), un monje que reaccionó contra ciertos maestros de las escuelas afirmando que basta la Escritura para alimentar el pensamiento religioso y proponiendo para ello la consideración de los misterios de nuestra redención tal como se desarrollan en la historia de la salvación, Joaquín de Fiore, monje cisterciense, interpretó el AT como el libro del Padre, el NT como

el libro del Hijo y la nueva era que estaba a punto de llegar como el tiempo del Espíritu Santo, dando lugar a un movimiento de tipo milenarista que llevaron adelante sobre todo los espirituales franciscanos del s. XII.

5. *La «lectio scholastica»*

A finales del s. XII y comienzos del XIII llega a su máximo desarrollo la *lectio scholastica* de la Biblia. Esta se lee e interpreta en la universidad sobre todo para demostrar las construcciones teológicas. De hecho, el teólogo, antes de explicar el manual de teología, es decir, antes de ser *magister sententiarum,* ha de explicar la Escritura como *magister in sacra pagina.* El objetivo principal de esta *lectio scholastica,* atenta sobre todo a las *quaestiones* que suscita la *lectio* de la Escritura, es buscar una *auctoritas,* es decir, el significado de un texto según el sentido literal, sobre el que se pueda construir después la reflexión teológica.

En esta actividad el intérprete bíblico más interesante es, sin duda, santo Tomás de Aquino. Para él, la Sagrada Escritura es el testimonio cualificado de la revelación. Por supuesto, para fijar el sentido de la Escritura es imprescindible el recurso a la tradición eclesiástica, para lo cual usa las *catenae* y *glossae* tradicionales e incluso compone él mismo algunas. Pero la finalidad teológica de su interpretación de la Escritura es conocer la verdad de la revelación como aserción escrita, puesto que la Escritura es la revelación de la doctrina para la instrucción de los hombres. Esto le lleva a una reelaboración de la teoría de los cuatro sentidos. El primero y principal, según él, es la *littera,* es decir, el texto, el único que en rigor puede servir para fundamentar la doctrina teológica. Los otros tres sentidos conciernen a la significación de las realidades *(res)* de que habla la Escritura. De este modo, el sentido espiritual que se encuentra en los escritos de los Padres no es otra cosa que la interpretación teológica de las realidades humanas incluidas en la historia santa, siguiendo estas tres dimensiones: el misterio de Cristo y de la Iglesia (alegoría), la existencia cristiana (tropología) y el término de nuestra esperanza (anagogía).

¿Cómo, sin embargo, estar seguros de que se llega al verdadero sentido de la Escritura? Según santo Tomás, se debe partir de la letra y tener en cuenta la coherencia del sentido logrado con la globalidad de la revelación (la ortodoxia, como él dice), la coheren-

cia con los textos bíblicos paralelos y la coherencia interna con la doctrina revelada, la analogía de la fe.

De esta manera se elabora una teoría hermenéutica del uso de la Biblia por el teólogo que supone una independencia entre el método teológico de leer la Escritura y el que hasta entonces se había practicado leyendo a los Padres. Bien es verdad que esta independencia no la llevarán a la práctica del todo santo Tomás ni otros teólogos medievales. Pero la cuestión se acentuará más adelante, cuando los teólogos nominalistas acepten como único criterio de verdad teológica la garantía de interpretación bíblica literal dada por el magisterio de la Iglesia, sin profundizar en los lazos que unen a una y a otro. El problema de la separación entre Escritura y teología y el consiguiente de la autoridad de la Escritura estaban ya servidos. Ambos estallarán con todo vigor en la controversia suscitada por la reforma protestante.

V. RENACIMIENTO Y REFORMA

El impulso que en los siglos XIII y XIV habían recibido los estudios bíblicos decae notablemente durante el s. XV, en el que la mayoría de los autores, aún con mentalidad medieval, interpretan la Biblia sobre todo de manera místico-alegórica. Tal es el caso, en Salamanca, de Alonso de Madrigal, el Tostado († 1455), autor de una voluminosa obra bíblica, con la que prácticamente acaba la Edad Media exegética. Pero el renacimiento de los estudios clásicos, lenguas y antigüedades históricas, a finales de este siglo y comienzos del XVI, provoca una nueva orientación. El italiano Lorenzo Valla, que muere casi el mismo año que el Tostado (en 1454), es la cara opuesta de la situación. Sus *Annotationes* críticas y gramaticales al NT, en las que ha de beber Erasmo, marcan el inicio del humanismo bíblico y de una nueva época[7].

[7] Estudios sobre este período ofrecen R. H. Bainton, *The Bible in the Reformation,* en CHB III, 1-37; L. Bouyer, *Erasmus in relation to the Medieval Biblical Tradition,* en CHB II, 492-508; F. J. Crehan, *The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day,* en CHB III, 199-237. Sobre la exégesis española del tiempo, cf. J. M. Bover, *El P. Juan Maldonado, teólogo y escriturario:* «Razón y fe» 34 (1934) 481-504; M. Revilla, *Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI:* «Ciencia Tomista» 63 (1943) 257-76; y, sobre todo, las visiones de conjunto de M. Andrés (ed.), *Historia de la Teología española* I (Madrid 1983) 634-46; M. Avilés Fernández, *La exégesis bíblica española (1546-1700),* ibíd. II, 75-160; y de K. Reinhardt, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* (Salamanca

1. *El humanismo*

La vuelta a las fuentes clásicas, el nuevo modo crítico de estudiar los textos y el redescubrimiento del hombre y su interioridad, que tiene su origen sobre todo en la corriente espiritual de la *devotio moderna*, son las notas básicas que caracterizan a quien es el humanista por excelencia, Erasmo de Rotterdam († 1536), cuya actividad y obra marcan el nuevo rumbo de la interpretación bíblica. Saltando por encima del Medievo, vuelve al texto bíblico en directo y al contacto con los Padres de la Iglesia. De hecho edita en 1516 el texto griego del NT bajo el nombre, tomado de Tertuliano, de *Novum Instrumentum*. La reedición que de este texto hará en 1550 Robert Estienne (Stephanus) constituirá el «textus receptus» hasta la aparición de las modernas ediciones críticas.

Pero donde Erasmo presenta toda su teoría de la interpretación es en la *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*. Siguiendo la orientación patrística y del primer Medievo, define la teología como *elucidatio scripturae* y propone todo un método y una serie de criterios hermenéuticos para construirla. Ante todo es preciso un adecuado bagaje científico y cultural: conocimiento de las lenguas bíblicas, de la naturaleza, la retórica y los escritos antiguos. Se debe ejercer la crítica literaria, tratando de averiguar el lugar, tiempo, ocasión, intención y tono de cada libro bíblico. Es preciso tener en cuenta el contexto de cada pasaje bíblico e interpretarlo de acuerdo con el pensamiento general de su autor y de toda la Escritura. Se puede hacer uso de los escritos de los Padres, pero debe ser un uso no indiscriminado, sino crítico y de primera mano, para lo cual él mismo llevó a cabo un amplio programa de ediciones patrísticas. Pero, sobre todo, es preciso tender al conocimiento de Cristo, centro y corazón de la Escritura, al cual conducen todos sus libros. Cuando en ella nos encontramos con contradicciones, es preciso buscar el conocimiento de la más completa circunstancia histórica. Y, a la vez, es necesario abrirse a Cristo, escucharlo y hacerse su discípulo; para lo cual es guía el Espíritu Santo. Así, siguiendo este camino, se llega a lo que Erasmo llama la *vera theologia*, la religión interior vivificada por Cristo.

En este contexto nada tiene de extraño su preferencia por el

1976). Sobre la Políglota complutense, cf. el *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota complutense*, publicado por la Fundación Bíblica Española (Valencia 1987).

sentido literal de la Escritura. Pero éste puede tener diversos estratos, todos ellos literales, incluso el llamado alegórico.

Erasmo, cuya influencia será enorme, ha conjugado de este modo lo viejo y lo nuevo. Ha introducido la dimensión crítica del humanismo, combinándola con la cultura patrística y tradicional y el sentimiento de religiosidad interior y personal propio de la época. Se redescubría así la Escritura como el centro de la teología y de la vida del cristiano, colocándola en el corazón de la reforma de la Iglesia, sólo posible a partir de la reforma interior. Pero sus ideas tendrán muy diferente suerte en los difíciles años que se están gestando. En España, el espíritu humanista se manifiesta sobre todo en Alcalá, y su máxima expresión es la publicación de la *Biblia Políglota Complutense* (1515ss), patrocinada por el cardenal Cisneros, en la que colaboraron con mayor o menor dedicación humanistas como Antonio de Nebrija, Demetrio Cretense, Fernando Núñez de Guzmán y hebraístas de la categoría de los conversos Alfonso de Zamora y Pablo Coronel. Aunque los criterios hermenéuticos, expuestos en el prólogo, todavía sostienen la teoría medieval de los cuatro sentidos bíblicos, la obra en su conjunto es uno de los más acabados productos de la crítica literaria surgida del humanismo. En Salamanca, cuya universidad sigue líneas más tradicionales, se perciben también los vientos del humanismo en obras de exegetas que, si bien no alcanzan la categoría de los posteriores a Trento, no son insensibles a las nuevas orientaciones; así se aprecia en el comentario al Génesis de Antonio de Honcala, publicado en 1555. Pero donde se va a situar la discusión más profunda es en la actitud hermenéutica de los reformadores protestantes.

2. *La reforma protestante*

De todos es sabido que la reforma protestante nace en polémica con la autoridad del papa y de los obispos. Frente a ellos, Lutero apela a la única autoridad de la Sagrada Escritura. Pero no se debe tomar este dato simplísticamente, como si Lutero hubiese apelado a un libro frente a una persona. La cuestión es más compleja y supone una toma de postura hermenéutica de grande trascendencia para la interpretación de la Biblia. En este camino Lutero fue precedido por John Wyclif († 1384), para quien la Escritura ha de interpretarse literalmente y siguiendo la autoridad del Espíritu frente a la autoridad de los intérpretes humanos, incluido el magisterio de la Iglesia. Y, en parte, también por Jacques Lefèvre d'Eta-

ples († 1536), quien, sobre todo en sus comentarios a las cartas de Pablo, establece que el sentido literal es la intención del Espíritu Santo y se debe buscar no apoyándose en autores humanos, sino por la fe y el Espíritu enviado desde lo alto. Sin dejar de lado la separación radical que Guillermo de Ockam y los nominalistas habían establecido entre la verdad revelada, que es atestiguada no por la Escritura, sino por el magisterio de la Iglesia como suprema autoridad. Pero ciertamente fue Martín Lutero († 1546) el que articuló la nueva postura de un modo decisivo.

Para seguir el itinerario de Lutero, que alcanza la máxima expresión en su comentario a Rom, conviene partir de la influencia que en él tuvo la doctrina de la humildad de los místicos renanos. La humildad no es una obra buena por la que se merezca la salvación, pues entonces no sería humildad, sino el reconocimiento de que estamos condenados y necesitamos la salvación, que sólo la gracia de Cristo puede darnos. De aquí la inutilidad del mérito y de las indulgencias, obras humanas al fin y al cabo. Cuando es acusado por su doctrina de la *sola gratia*, Lutero apela a la Escritura contra el papa y los concilios y recoge la doctrina ya sembrada de la única autoridad de la Escritura, fundada en la autoridad del Espíritu Santo, que no puede errar. Tal postura, afirmada ya en 1518, se expresa con toda claridad en el discurso ante la dieta de Worms de 1521. Así, a la *sola gratia* corresponde la *sola Scriptura*, que no necesita ni puede apoyarse en la autoridad humana del papa, los concilios u otros. El cristiano tiene acceso directo a la Escritura, a su sentido verdadero, siempre que se acerque a ella con disposiciones adecuadas para recibir la luz del Espíritu. Según Lutero, las Escrituras no deben ser entendidas sino en el Espíritu en que fueron escritas, Espíritu que sólo se puede encontrar presente y vivo en sus mismas letras sagradas, las que él escribió. Ninguna autoridad humana puede confirmar la interpretación válida de la Escritura. Esta es intérprete de sí misma, y la piedra de toque que nos confirmará si estamos o no en la verdadera interpretación es la experiencia interna de saber si ésta nos conduce o no a Cristo, que es el corazón del evangelio, de todas las Escrituras.

Con breves modificaciones, otros reformadores aceptarán lo fundamental de estos principios. Para Calvino, la interpretación de la Escritura se apoya en la fe, con la cual descubrimos el testimonio interno del Espíritu, que confirma la veracidad de nuestra exégesis. Zwinglio, por su parte, añadirá la conveniencia de cierta competencia filosófica. Pero los reformadores posteriores

no siempre se atendrán a la enseñanza de Lutero e insistirán en el principio tradicional de la inspiración verbal de la Escritura y de su infalibilidad, lo que convierte a la Biblia en fuente doctrinal que se dirige sobre todo a la inteligencia y es la base para posteriores reconstrucciones dogmáticas.

3. Trento y la exégesis postridentina

La reacción de la Iglesia católica a estos principios de interpretación de la Escritura está contenida en el decreto sobre la Escritura y la tradición de la sesión IV de Trento (cf. texto en c. II, I, 4), que condena el principio de la libre interpretación de la Escritura contra el sentido de la Iglesia y exige que se acepten todos los libros sagrados con todas sus partes tal y como los recibe la Iglesia, así como las tradiciones apostólicas no escritas (cf. EB 62; DS 1501-1507), proponiendo además la versión Vulgata de la Biblia como auténtica y, por tanto, como punto de referencia obligado.

La actitud de Trento tuvo en el campo de la interpretación bíblica consecuencias positivas y negativas. Desde el punto de vista de la exégesis florecieron comentarios bíblicos de tono principalmente teológico. Hay que recordar aquí los trabajos de los profesores salmantinos Martín Martínez de Cantalapiedra († 1579), Juan de Maldonado († 1583), A. Salmerón († 1585), Francisco de Ribera († 1591) y Fray Luis de León († 1591). Nombres ilustres con esta orientación fueron igualmente Nicolás Serario († 1609), Benito Pereyra († 1610), Guillermo Estío o Hessel van Est († 1613), Roberto Belarmino († 1621) y Juan de Pineda († 1637), entre otros muchos. Los comentarios que más éxito tuvieron y que se han seguido reeditando hasta hace medio siglo por su utilidad para los predicadores, fueron los de Cornelio a Lápide († 1637), de orientación más moral o tropológica que literal.

En cuanto a los libros de introducción a la Escritura y de teología de la Biblia, subrayaremos la *Bibliotheca Sancta* (1566) del dominio Sixto de Siena, que es la primera introducción técnica a la Escritura, y la importante obra de Melchor Cano sobre los lugares teológicos, que marca el desarrollo de la teología positiva. Sin olvidar la edición de la *Biblia Políglota Regia* o Biblia de Amberes (1569-1572), reedición mejorada de la antigua complutense, dirigida en este caso por Benito Arias Montano, también prolífico comentarista bíblico.

Pero la teología controversística, en pugna con el protestan-

tismo y quizá como reacción polémica, acentuó el papel de la tradición, disminuyó la importancia de la Escritura y no pocas veces se convirtió en un neoescolasticismo decadente. La Escritura ya no ocupa en ella el lugar que antes tenía; no es sino el primero de una serie de «lugares teológicos», de donde se sacan argumentos para justificar las doctrinas propuestas. Nada tiene de particular en este ambiente, que el comentario bíblico tienda a tomar un sesgo utilitario, transformándose el exegeta en técnico que prepara los materiales o argumentos de Escritura que el teólogo usará después en sus discusiones contra los protestantes o los no creyentes. La exégesis se ha convertido así en una mera servidora de la teología dogmática y de la apologética. Las consecuencias de todo esto, al aparecer la crítica bíblica, serán desastrosas.

VI. RACIONALISMO, ILUSTRACION Y CRITICA HISTORICA

La característica de esta nueva etapa, que se inicia en el s. XVII y alcanza su apogeo en el s. XIX, es la búsqueda del sentido literal, pero desde unas perspectivas completamente nuevas. Se trata de buscar el sentido literal originario del texto, utilizando sobre todo medios al alcance de la razón y dando menos importancia, e incluso ignorando, la naturaleza inspirada de la Escritura. En su momento se utiliza sobre todo el método de la comparación con otras literaturas orientales, los nuevos métodos y concepciones de la historia y los muchos datos rescatados por la arqueología. Describimos aquí sobriamente un largo camino de tres siglos que podemos dividir a su vez en tres grandes etapas[8].

[8] Como visión de conjunto, cf. CHB III, 193-8; 230-3; 238-93; P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour:* NRT 108 (1976) 416-434; además, B. Spinoza, *Tratado teológico-político* (Salamanca 1976); J. S. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (París 1959); A. M. Artola, *De la revelación a la inspiración* (Bilbao/Valencia 1983) 197-215; P. Benoit (ed.), *El padre Lagrange al servicio de la Biblia. Recuerdos personales* (Bilbao 1970); M. J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme* (París 1932); F. M. Braun, *L'oevre du Père Lagrange. Etude et bibliographie* (Friburgo S. 1943); H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven/Londres 1974). Buena colección de datos y más bibliografía en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* III, 25-58 (J. S. Kselman, sobre la crítica bíblica en el NT) y V, 241-78 (A. Suelzer, sobre la crítica bíblica en el AT). Como ambientación general y con algunos estudios interesantes para nuestro tema, cf. Y. Belaval/D. Bourel (eds.), *Le siècle des Lumières et la Bible* (París 1986). Para la exégesis española de esta época, poco estudiada aún, cf. los catálogos de



1. El racionalismo del siglo XVII

La valoración más positiva del pensamiento y de la razón humana, manifestada principalmente en la filosofía de la época, produce una minusvaloración del carácter autorizado de la Escritura y de la Iglesia. Reflejo de esta actitud en la Biblia es el intento del filósofo judío B. Spinoza († 1677) por interpretar la Escritura desde presupuestos racionalistas, elaborando una hermenéutica filosófica de ella en su *Tratado teológico político* (1670). El método de interpretar la Escritura, según él, «no sólo no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que ambos son perfectamente iguales». Para ello «es necesario comenzar por una historia exacta, y desde ésta también, apoyados en datos y principios ciertos, penetrar por legítimas consecuencias el pensamiento de los que la escribieron. De este modo, no sirviéndose de ningún otro principio ni de más datos (...), está perfectamente seguro cualquiera de ponerse al amparo de todo error, y de discurrir con toda seguridad sobre aquellas cosas que superan nuestra inteligencia, como de estas otras que conocemos por la razón natural» (*Tract.* 7, 6-8).

Desde la vertiente católica, el oratoriano R. Simon († 1712), con su *Histoire critique de l'Ancien Testament* (1678), es prácticamente el creador de la crítica bíblica al someter la Escritura a un análisis literario e histórico, descubriendo que su historia literaria se basa en tradiciones no escritas y llegando a conclusiones llamativas, como que Moisés no es el único autor del Pentateuco. A diferencia de Spinoza, R. Simon trata de conciliar en su obra al crítico literario y al teólogo creyente. Pero los grupos católicos más tradicionalistas, dirigidos por el influyente Bossuet, se le opondrán con dureza, logrando que se incluya esta obra en el *Indice* de libros prohibidos. Se perdió así para los católicos, por mucho tiempo, la gran oportunidad de conjugar crítica racional y fe sincera en el estudio de la Biblia.

2. Biblia e Ilustración en el siglo XVIII

Durante el siglo de la Ilustración, caracterizado por la confianza en la razón y el auge del deísmo, se inicia la concepción positivista de la «historia como ciencia», una historia en la que ya no se tiene en cuenta la acción de Dios y que busca la explicación

autores que está publicando K. Reinhardt en RET 41 (1981) 91-145; 43 (1983) 27-55; 44 (1984) 55-111.

de los hechos, por una parte, en el comparativismo histórico y, por otra, en presupuestos filosóficos que alcanzarán todo su auge en el siguiente siglo.

Fue demoledora la crítica a que el protestante J. G. Semler († 1791) sometió tanto la naturaleza inspirada de la Escritura, como el valor del canon bíblico. Pero en la cumbre del racionalismo ilustrado surgen ya otras voces, sobre todo en las universidades alemanas, que abren nuevas vías a la comprensión de la Biblia. Así, J. G. Herder († 1803) la estudia desde la perspectiva de la estética literaria. Sin embargo, el nombre que sintetiza en esta época los esfuerzos hechos es J. G. Eichhorn († 1827), quien en 1783 termina la publicación de su *Introducción al AT*, donde por primera vez se exponen ordenadamente los métodos histórico-críticos de acceso a la Escritura, que pronto serán perfeccionados. Su *Introducción* será el modelo para todas las demás posteriores, sobre todo en el campo de la exégesis protestante.

En la exégesis católica no se dan aportaciones de relieve, continuándose prácticamente los caminos trillados de los siglos XVI y XVII.

3. *El siglo XIX y la crítica histórica*

El s. XIX es el siglo del dominio de la historia y de los descubrimientos arqueológicos y, en consecuencia, el gran siglo de la filología. Pero, al mismo tiempo, es el siglo del racionalismo autosuficiente, convencido del progreso sin límites de la razón. Tal actitud se mantendrá prácticamente hasta la primera guerra mundial.

Con referencia al AT, dentro del llamado protestantismo liberal, hay que reseñar la obra del W. M. L. de Wette († 1849), quien hace un profundo análisis literario e histórico del Dt, poniendo así las bases de la crítica histórico-literaria de este libro. Pero, sobre todo, éste es el momento en que J. Wellhausen († 1918) emprende su importante análisis histórico y literario del Pentateuco, completando y haciendo la síntesis de los trabajos que habían sido iniciados en el siglo anterior por el católico J. Astruc, en los *Prolegómenos a la historia de Israel* (1883). La obra marca un hito en la investigación de los libros del AT, especialmente por su hipótesis de los cuatro documentos principales del Pentateuco: el yahvista (J), el elohista (E), el deuteronomista (D) y el sacerdotal (P). Sin embargo, mientras la crítica literaria va perfeccionándose, la interpretación se hace cada vez más desde presupuestos conjeturales y filosóficos

del momento. Así, Wellhausen utiliza el esquema evolutivo histórico de Hegel para interpretar el nacimiento y desarrollo de la historia religiosa israelita, que habría seguido un camino ascendente desde un primitivo politeísmo amorfo hasta el monoteísmo yahvista promovido por los profetas.

En una línea semejante se mueven los estudios del protestantismo liberal respecto al NT. F.C. Baur († 1860), profesor de la influyente Escuela de Tubinga, aplicó literalmente la teoría hegeliana de la tesis (judaizantes), antítesis (paulinismo) y síntesis (escritos del NT) a la historia del cristianismo primitivo. Su discípulo D.F. Strauss († 1874), en su *Vida de Jesús* (1835), convierte a Jesús en un sabio de la época, incomprendido por sus ignorantes contemporáneos, que hicieron de él un mago. En Francia, E. Renan publica en 1863 su versión de la vida de Jesús, que hace de él un ejemplar perfecto del ser humano, pero sin aceptar absolutamente nada que pudiera sonar a sobrenatural.

Estas interpretaciones tan ideologizadas de Jesús y del NT no fueron aceptadas sin más por todos. Así, en Inglaterra la Escuela de Cambridge cultiva la crítica histórica y literaria del NT, pero sin los supuestos y conclusiones de los biblistas de la Escuela de Tubinga. En esta línea están J. B. Lightfoot († 1889), B. F. Westcott († 1901) y F. J. A. Hort († 1892), los dos últimos particularmente importantes por sus investigaciones de crítica textual neotestamentaria. En Alemania, A. von Harnack († 1930), sin duda uno de los grandes conocedores de la antigüedad clásica y helenista, promueve todo un movimiento de vuelta al estudio de la tradición. Pero su obra más famosa, *La esencia del cristianismo* (1900), no es propiamente un estudio crítico, sino el resultado de una serie de lecciones ofrecidas al gran público. En ella Jesús es presentado sobre todo como un gran predicador moral, mientras que el cristianismo se reduce en su esencia a una serie de verdades morales predicadas por Jesús, tales como la paternidad de Dios y la hermandad entre los hombres. Este tipo de investigaciones acerca de la figura de Jesús, que va tomando en cada ocasión el color ideológico del momento, es criticado entre otros por W. Wrede († 1906) y llega a su fin con la obra de A. Schweitzer sobre la investigación de la vida de Jesús (1906).

Si quisiéramos compendiar lo dicho, podríamos afirmar que son tres las notas hermenéuticas que caracterizan la exégesis liberal: confianza en la razón y en los métodos de análisis literario, aceptación del sistema filosófico y «científico» del momento (idea-

lismo hegeliano, evolucionismo, positivismo, historicismo) bastante acríticamente e inevitable separación de exégesis y teología. El primer dato produjo magníficos avances en el campo de la crítica textual y literaria; el segundo, una serie de hipótesis interpretativas interminables; el tercero, el alejamiento cada vez mayor de los exegetas con respecto a los teólogos y al pueblo cristiano.

En el campo católico, la inevitable conexión de estos métodos con el racionalismo y el rechazo de todo elemento sobrenatural en la explicación tanto de la Biblia como de la religión cristiana suscitó una actitud defensiva apologética, junto con la aceptación superficial de algunos elementos de la crítica literaria y el intento, imposible, de probar con ello la historicidad superficial de los datos bíblicos. En la práctica se acentuó cada vez más el rechazo de los métodos críticos, puesto que conducían a situaciones tan aberrantes. Esta es la fase que P. Grelot llama «de ruptura», y que estaría representada por el *Manual Bíblico* (1876) de F. Vigouroux y M. Bacuez, así como por el *Cursus Scripturae Sacrae* (1886ss) dirigido por R. Cornely y otros, aunque aquí se encuentra un poco más de apertura a la crítica, especialmente en las colaboraciones de F. von Hummelauer. En la misma línea hay que situar el *Dictionnaire de la Bible* (1891-1912) dirigido por Vigouroux, que tuvo sin embargo la virtud de dar a conocer las corrientes críticas del momento.

Una segunda fase en el campo católico, que el mismo P. Grelot caracteriza como de «reinserción cultural», coincide con la renovación neotomista de los estudios teológicos y con el impulso moderado que dio a los estudios bíblicos la *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII, escrita como orientación en las discusiones sobre la verdad de la Biblia (cf. cap. IX de este volumen).

Dos figuras bien diferentes se deben destacar. Primero, la de M. J. Lagrange († 1938), que intentó compaginar crítica racional y visión católica de la Biblia en su obra *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (1903). Simultáneamente, la de A. Loisy († 1940), buen filólogo y exegeta, si bien en su obra *L'Evangile et l'Eglise* (1902), concebida como respuesta a *La esencia del cristianismo* de Harnack, separaba claramente de la persona de Cristo la fundación de la Iglesia. Al menos, el intento de Lagrange podría haber dado resultado, pero los tiempos no estaban para programas nuevos, pues en 1907 estalló la crisis modernista con la publicación de la encíclica *Pascendi* de san Pío X. Lagrange tuvo que abandonar sus estudios sobre el AT; Loisy acabó fuera de la Iglesia católica. Y este primer intento quedará en gran parte cortado y siempre

sometido a sospecha hasta la publicación de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, en 1943.

VII. DEL ANALISIS DE LOS GENEROS AL PROBLEMA HERMENEUTICO

A principios del s. XX, A. Schweitzer sellaba, como hemos visto, el fracaso de la crítica liberal aplicada a los documentos neotestamentarios sobre la vida y la persona de Jesús. La crítica histórico-literaria llegaba también a una cumbre límite: la teoría documentaria de las cuatro fuentes principales del Pentateuco y la teoría de las dos fuentes de los evangelios sinópticos. La pura objetividad en el tratamiento de los hechos históricos comenzaba a ponerse en duda, y la fe en el progreso de la historia, sostenida por los continuadores de Hegel, sufría una seria derrota con la primera gran guerra de 1914. El ambiente general cambia y se tiende a rechazar el hipercriticismo del anterior siglo, que había producido hipótesis tras hipótesis. ¿Se podía ir más allá de los resultados conseguidos? ¿No sería necesario redescubrir otra vez el componente religioso y teológico de la interpretación bíblica? En estas preguntas se hallan las claves de lo que va a ser la interpretación bíblica durante los primeros cincuenta años del siglo XX[9].

Ya a finales del s. XIX se había iniciado una comparación de los textos bíblicos con otros textos religiosos más o menos contem-

[9] Además de CHB III, 199-293, cf. J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao [2] 1964); se puede encontrar una breve y sintética exposición de estos años en los ensayos de historia de la exégesis del s. XIX hasta nuestros días de J. N. Aletti, P. Gibert, Ch. Theobald, H. Cazelles y W. G. Kümmel, que se encuentran en C. Savart/J. N. Aletti (eds.), *Le monde contemporain et la Bible* (París 1985) 387-515. Breves datos históricos interesantes en H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 131-9; 234-42.

Para el período posconciliar, cf. N. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología* (Salamanca 1969) 55-78; L. Alonso Schökel, *¿A dónde va la exégesis católica? Sus pasos de 1943 a nuestros días*, en id., *Hermenéutica de la Palabra*, I: *Hermenéutica bíblica* (Madrid 1986) 53-65; sobre la más reciente situación española, cf. A. de la Fuente Adánez, *Renacer de la Biblia en España*, en *Al servicio de la Iglesia y del pueblo.* Homenaje al Cardenal Tarancón en su 75 aniversario (Madrid 1984) 131-140; información bibliográfica amplia en L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955* (Madrid 1957); así como la amplia lista bibliográfica de I. Rodríguez, *Introducción a la teología española contemporánea* (1937-1975), en M. Andrés (ed.), *Historia de la teología española* II, 659-96, y el libro de J. Sánchez Bosch/A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español* (Barcelona 1977).

poráneos. La llamada «escuela de la historia de las religiones» inicia así un nuevo camino de gran interés, pero de poca precisión, que lleva a veces a exageraciones, como el «panbabilonismo» de H. Winckler († 1913) y de su discípulo F. Delitzsch († 1922), y que alcanza su máxima expresión en la excesiva importancia concedida a las religiones helenistas para explicar los escritos neotestamentarios (R. Reitzenstein, † 1971; W. Bousset, † 1920). Pero, sin duda, la gran aportación de este tiempo es la elaboración de un nuevo método de acceso a la Escritura, el análisis histórico de géneros o historia de las formas. Fue H. Gunkel († 1932) quien por primera vez lo aplicó al AT. Se trataba de descubrir la historia del texto bíblico, aislando una serie de formas o géneros literarios, generalmente pequeñas unidades, y buscando su situación vital *(Sitz im Leben)*, es decir, las circunstancias socio-religiosas típicas en que se origina y emplea tal género literario. Aplicando el mismo método al NT, K. L. Schmidt († 1956) y, sobre todo, M. Dibelius († 1947) descubren las pequeñas unidades literarias que, tras un período de transmisión oral en la comunidad cristiana, fueron poniéndose por escrito, para expresar la visión que esa comunidad tenía de Jesús. Los evangelistas no habrían hecho otra cosa sino compilar esas formas literarias, uniéndolas de modo que se reflejasen las ideas y necesidades religiosas de la comunidad a la que dirigían sus escritos. Por supuesto, estos datos nada tenían que ver con la verdadera historia, que interesaba poco a estos compiladores. R. Bultmann, el otro gran investigador del método, sacará a fondo las consecuencias de todo esto: resulta imposible llegar a saber algo seguro del Jesús histórico, pues cuanto nos transmiten los evangelios es sólo la imagen del Cristo forjado por la fe de las comunidades cristianas.

El nuevo método suponía sin duda un avance y una ayuda para interpretar los escritos bíblicos. Pero el escepticismo histórico que promovía, así como la excesiva fragmentación a que eran sometidos los escritos bíblicos, especialmente visible en el análisis bultmanniano de los evangelios, destruyendo prácticamente su carácter de obra literaria, provocaron una serie de reacciones que ayudaron a matizar y perfeccionar el método. Así, la escuela escandinava, que acentúa el valor del culto como origen del AT (S. Mowinckel) y la transmisión y conservación de las tradiciones orales, sobre todo en los evangelios (B. Gerhardsson), contribuyó a prolongar el estudio de estas formas literarias hasta sus mismos orígenes como tradiciones históricas, completando el análisis de géneros con el de las tradiciones, matizando el escepticismo histórico y permitiendo la

elaboración de un método que acercase el NT a la figura del Jesús histórico. Por otro lado, un estudio más detenido de los evangelios como conjunto, llevó al tercer complemento de este método, el análisis de la composición o historia de la redacción, con lo que se restituía a los libros bíblicos su carácter de obra literaria y composición teológica unitaria. Sobresalen en este campo los exegetas neotestamentarios H. Conzelmann, W. Marxsen y W. Trilling, este último católico.

Pero no fue ésta la única reacción a las nuevas formas de la exégesis histórico-crítica. Quizá la reacción más poderosa a la exégesis liberal y a la hermenéutica existencialista y ahistórica de Bultmann, de la que tratamos más adelante, haya sido, dentro del mundo protestante de lengua alemana, la de K. Barth († 1965), quien, en su famoso comentario a Rom (1918), vuelve a centrar todo su interés en el mensaje teológico de la Escritura como Palabra de Dios, recordando que la exégesis crítica es a lo sumo un estadio preliminar para lo verdaderamente interesante, la exégesis real, que ha de ser teológica.

Con otro matiz, es paralela también la obra de O. Cullmann, quizá el máximo representante de la «historia de la salvación» como clave para entender el NT. Todo ello representa un resurgir de la teología bíblica, que alcanza sus máximas cotas para el NT en el *Diccionario teológico del NT* (1933-1978), dirigido primero por G. Kittel († 1948) y después por G. Friedrich, y que produce las teologías del AT de W. Eichrodt (1934) y de G. von Rad (1957-1960), entre otras.

Entre los católicos, después del fracaso del P. Lagrange por iniciar un acercamiento a la crítica bíblica, y sobre todo a causa de la crisis modernista, se produce una reacción defensiva ante las nuevas orientaciones del análisis de géneros y de la escuela de la historia de las religiones, de cuño más bien apologético y conservador. Hay que esperar prácticamente hasta 1943, cuando el papa Pío XII, mediante su encíclica *Divino afflante Spiritu*, abre el campo de la investigación bíblica a los exegetas, principalmente con la aceptación de los géneros literarios. Años después, la *Instrucción* de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los evangelios (21 abril 1964) y la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación del Vaticano II (1965) crean el nuevo ambiente en que hoy se desenvuelve la exégesis católica. Podemos decir que, en la segunda mitad del s. XX, ésta se ha abierto generalmente con seriedad y prudencia a los nuevos métodos histórico-críticos de interpretación bíblica, dialogando con talante científico y ecuménico con los exege-

tas protestantes. La Escuela Bíblica de Jerusalén, fundada por el P. Lagrange, ha sido pionera de este resurgir católico de la exégesis, y nombres como los de R. de Vaux, P. Benoit y M. E. Boismard entre otros, han ofrecido trabajos de la máxima seriedad científica tanto en la exégesis del AT como del NT. Igualmente se podría decir de las escuelas bíblicas francesa, alemana y norteamericana, así como del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. También en España ha crecido notablemente el cultivo serio y cuidadoso de la exégesis bíblica. Valga citar al dominico A. Colunga († 1962) y al jesuita A. Fernández († 1961) como pioneros; y a L. Alonso Schökel y A. Díez Macho († 1984) como maestros de no pocos exegetas españoles de nuestra generación. La «Asociación Bíblica Española (Institución san Jerónimo)» acoge hoy a gran parte de los escrituristas españoles dedicados a la investigación bíblica, la cual se lleva a cabo en auténtico diálogo interconfesional, sin renunciar por ello a lo que han de ser los signos específicos de una hermenéutica bíblica católica.

VIII. ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Todos los manuales suelen ofrecer una historia de la exégesis más o menos amplia. Especialmente interesantes son los siguientes: *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, citado en nota 8, para los últimos siglos; P. Grelot, *La Palabra de Dios*, 241-300; M. de Tuya/J. Salguero, *Introducción a la Biblia*, II, 175-285. Excelente por su concisión, brevedad y originalidad es R. M. Grant/D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Londres ^{2} 1984).

Capítulo XI
EL PROBLEMA HERMENEUTICO Y LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

El auge de los métodos histórico-críticos en la primera mitad de nuestro siglo no debe hacernos olvidar que en ellos se oculta una determinada concepción de la objetividad histórica. De hecho, estos métodos elaboran una crítica de los documentos históricos con la finalidad de conocer los datos objetivos en ellos contenidos, más allá del subjetivismo del redactor. Se presupone por tanto una clara distinción entre verdad objetiva histórica, con la cual se construiría la historia «científica», y el relativismo de las interpretaciones que tienden a corromper esa verdad objetiva; sin embargo, la filosofía contemporánea pone en tela de juicio esa misma objetividad. Tanto la reflexión de M. Heidegger sobre el ser y el tiempo como la de K. Marx sobre los condicionamientos de la historia nos hacen dudar de eso que se ha llamado «verdad objetiva de la historia», y es a partir del momento en que se empieza a dudar de nuestra capacidad para obtener un conocimiento objetivo de los hechos cuando se presenta ante nosotros el problema hermenéutico en toda su profundidad, es decir, tratando de responder a las preguntas básicas: ¿cómo comprendemos?, ¿cómo podemos comprender algo? La cuestión, sin embargo, se había planteado ya desde la reflexión de Schleiermacher y tendrá sus consecuencias y derivaciones para la interpretación de la Escritura hasta nuestros días.

I. HERMENEUTICA EXISTENCIAL

Cuanto llevamos dicho en el capítulo anterior supone ciertamente una serie de intentos para llegar a comprender mejor la Escritura. Todos ellos comportan inevitablemente opciones her-

menéuticas más o menos explícitas. Lo nuevo a partir de este momento es que se intenta expresamente conocer y describir las operaciones y presupuestos necesarios para poder comprender. Es decir, lo que antes aparecía como una serie de normas para entender un texto se convierte ahora en una teoría general del comprender, una epistemología, y en algunos casos, como veremos, en una ontología. Pero vayamos por partes[1].

1. Los antecedentes filosóficos

El mérito de haber iniciado la reflexión global sobre la hermenéutica es, sin duda, de F. Schleiermacher († 1834) en sus lecciones sobre hermenéutica, que recogen su reflexión constante desde 1805 hasta 1829. Para él, la hermenéutica es el arte de comprender un texto. Esta comprensión no es fácil debido a la polisemia o diversidad de significados de cualquier palabra. En un diálogo hablado esa polisemia se supera por las aclaraciones mutuas; pero, cuando se trata de enfrentarse con un texto escrito, es necesaria una actividad del juicio para saber cuanto se dice. Es verdad que, mediante el conocimiento de la gramática, podemos

[1] Para una visión general, cf. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, 265-69; P. Ricoeur, *La tarea de la Hermenéutica*, en F. Bovon/G. Rouiller (eds.), *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura* (Buenos Aires 1978) 219-43; R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica* (Madrid 1965). Un buen estudio, amplio, técnico y lleno de interés es el de A. C. Thisselton, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein* (Exeter 1980). Para una introducción más sencilla, pero sugerente, cf. L. Maldonado, *El menester de la predicación* (Salamanca 1972) 17-48.

De las obras de R. Bultmann interesantes por sus planteamientos hermenéuticos se hallan traducidas al castellano algunas; cf. *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento* (Buenos Aires 1968); *Creer y comprender*, 2 vols. (Madrid 1974). Para situar toda su obra en contexto, puede leerse la presentación que hace X. Pikaza a la edición castellana de *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980) 11-32; visión de conjunto interesante es la de R. Marlé, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao 1970); cf. también L. Randellini, *L'ermeneutica esistenziale di Bultmann*, en ABI, *Esegesi ed ermeneutica*. Atti della XXI Settimana Biblica (Brescia 1972) 35-70.

Están traducidas las principales obras de M. Heidegger a nuestra lengua y no es difícil encontrarlas. Cf. también H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca 1977). Para la «nueva hermenéutica», la mejor introducción se encontrará en J. M. Robinson/J. B. Cobb (eds.), *The New Hermeneutic* (Nueva York 1964); también es sugerente la presentación de P. Grech, *La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, en ABI, *Esegesi ed ermeneutica*, 71-90.

acercarnos al texto; pero lo importante es llegar a comprender psicológicamente la genialidad del autor. Los aspectos gramaticales nos dan acceso a la exterioridad del texto; sólo la aproximación psicológica nos hace entrar en la interioridad del sujeto que escribe. Ambas operaciones son necesarias y se incluyen y aclaran mutuamente en una especie de circularidad, que es ya un primer nivel de lo que Schleiermacher denomina el «círculo hermenéutico». El intérprete debe tratar de entrar en la mente del autor mediante un acto de comprensión imaginativa y simpatética. Este acercamiento es lo que él llama la «comprensión divinatoria», mediante la cual el intérprete trata de identificarse con el autor del texto a partir del conocimiento previo que cada uno tiene de lo que es el hombre y la propia vida. De hecho nada puede ser conocido si no hay cierta comunión entre lo que se conoce y el que conoce, cierta precomprensión o comprensión previa. Nos acercamos pues al autor de un texto desde nuestro conocimiento previo, nuestra «precomprensión» de lo humano; desde aquí comprenderemos mejor lo escrito por él, lo que a su vez nos hará comprenderle a él mejor y redundará en perfección del conocimiento de nosotros mismos. Así pues, precomprensión, comprensión divinatoria y círculo hermenéutico son las categorías claves de esta primera aproximación a la hermenéutica.

W. Dilthey († 1911) es el heredero de este primer esbozo hermenéutico de Schleiermacher, pero su especulación está condicionada por el auge de la investigación histórica en la Alemania de su tiempo. Por ello su interés se centra no sólo en descubrir cómo se comprenden los textos históricos, sino cómo se comprende el encadenamiento de los hechos que constituyen la misma historia. Hemos de tener en cuenta también que Dilthey vive en el momento cumbre del positivismo, que ofrecía un modelo de comprensión de toda la realidad a base del conocimiento experimental. De aquí su interés por construir una explicación científica del conocimiento histórico en paralelo con lo anterior. Por tanto, la pregunta a la que él quiere responder es cómo el conocimiento histórico es posible o, más en general, cómo son posibles las ciencias del espíritu.

Para responder a esto distingue entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Las primeras ofrecen una *explicación* de la naturaleza, las segundas una *comprensión* de la historia. La comprensión es, por tanto, el método de las ciencias humanas o históricas, lo cual se logra no tanto con la explicación de acontecimientos mediante leyes generales, sino por la comprensión y el conoci-

miento, que es la capacidad primordial de trasladarse a la vida psíquica del otro. En efecto, las ciencias del espíritu no nos dan a conocer cosas o fenómenos externos al hombre; al contrario, mediante ellas el hombre conoce al hombre. De este modo, el objeto de nuestro conocimiento de un texto no es tanto el mensaje del texto cuanto el individuo que se expresa a través de él, su *intencionalidad,* como dirá Dilthey con un concepto tomado de Husserl. La hermenéutica se convierte así en la ciencia y el arte de comprender las expresiones de la vida humana fijadas por escrito.

Pero quien lleva a su radicalización el problema de la hermenéutica es, sin duda, M. Heidegger († 1976), pasando de la hermenéutica como epistemología a una hermenéutica como ontología. En su obra *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger no se plantea tanto la pregunta sobre cómo comprendemos, cuanto esta otra: cuál es el modo de ser de este ser que no existe sino comprendiendo. De hecho el comprender es, según Heidegger, un elemento constitutivo global de la existencia humana, un «existencial», incluso antes de ser una operación psicológica.

Retrotraído así el comprender a la esfera del ser, podemos entender que Heidegger diga que existir como hombre es vivir comprendiendo, hasta el punto de que ser hombre significa tanto como comprender. Ahora bien, puesto que el comprender *(Verstehen)* es un existencial, desde el punto de vista de Heidegger se trata de algo *a priori* y anterior a todo conocimiento psicológico y, por lo tanto, no recupera cosas del pasado, sino que abre el ser a sus posibilidades de futuro, a su proyecto. La interpretación *(Auslegung),* desde esta perspectiva, no es la adquisición de informaciones sobre lo que se conoce, sino más bien el llevar a cabo las posibilidades proyectadas al entender; no es tanto la adquisición de un nuevo conocimiento sobre algo cuanto la explicación del ser mismo. Explicación que es posible, porque la interpretación se funda en algo que ya posee de antemano (*Vorhabe,* presupuesto), en algo que percibe por anticipado (*Vorsicht,* previsto), en algo que conoce previamente (*Vorgriff,* preconcepto); con lo que Heidegger expone su propia idea de la precomprensión inevitable y necesaria en cualquier interpretación. Con ello llegamos también a la formulación heideggeriana del «círculo hermenéutico»: toda interpretación que contribuye a la comprensión tiene que haber comprendido antes lo que interpreta. No se trata tanto de un círculo vicioso cuanto de una estructura del comprender en la que hay que sumergirse, puesto que la interpretación es un proceso y no un aconteci-

miento único y cerrado. El problema es, sin embargo, que el proyecto al que se abre el ser con la comprensión queda siempre irrealizado, según Heidegger; con lo cual el modo más auténtico de ser es el que se explicita en la «angustia» (no psicológica, sino existencial) y en el «absurdo» de la muerte.

2. *La interpretación existencial de R. Bultmann*

Hemos visto ya cuál es la aportación de R. Bultmann († 1976) en su aplicación del análisis de géneros o historia de las formas a los evangelios (cf. c. X, VII). Pero este gran exegeta alemán no se detuvo aquí. La dificultad de llegar al Jesús histórico a través de las formas literarias le impulsó a dialogar con la filosofía hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey y el primer Heidegger para encontrar un acceso adecuado a los escritos del NT desde su fe cristiana luterana. Ya en sus obras *Jesús* (1926) y *Jesucristo y la mitología* (1958) se plantea la cuestión de cómo llegar hasta el mismo Jesús desde los textos bíblicos. No se trata en ningún caso de recuperar una historia llena de restos arqueológicos, pero poco significativos para mí. Lo importante es sumergirse en la misma historia de Jesús en cuanto que es significativa para mi existencia, encontrame con él y con él confrontarme. Lo que se debe buscar no es, pues, el mero hecho histórico objetivo (tarea desesperada, como había mostrado el análisis de los géneros), sino el compromiso existencial.

Para lograrlo, acepta de Heidegger la comprensión del hombre, en cuanto ser histórico, como aquel cuyo ser es su poder ser, su proyecto. Es verdad que en la filosofía heideggeriana este proyecto está llamado a caer en el fracaso existencial, en la «angustia» y la «muerte». Precisamente aquí introduce Bultmann la categoría luterana de fe, con la cual el hombre histórico puede abrirse a su «poder ser». Esta fe es la «precomprensión» imprescindible para acercarse a una interpretación de los textos neotestamentarios. En ellos nos encontramos con que la persona y la palabra de Jesús nos son presentadas en un lenguaje cultural mítico. La primera tarea del intérprete es «desmitologizar» el texto, redescubriendo de este modo el kerigma de Jesús, que nos permite un encuentro existencial con su persona, encuentro que lleva a cabo mi transformación por la fe. Para esto no es importante que Jesús mismo y lo que de él se narra hayan existido o no. Eso pertenece al campo de los hechos brutos, neutros, insignificantes de la histo-

ria *(Historie);* lo importante es que Jesús sea históricamente significativo para mí, que me encuentre con él en esa historia significativa *(Geschichte),* en la que yo descubro mi nueva forma de ser.

De aquí la importancia del kerigma, que me afecta existencialmente en la historia, que me abre a nuevas posibilidades de ser. Y la poca importancia que tiene el hecho histórico bruto, que no es más que un dato, quizá históricamente real, pero indiferente para mi existencia. De este modo quedan conjugados en la interpretación existencial del NT varios factores:

- las aportaciones del análisis de los géneros con su escepticismo histórico;
- las aportaciones de una hermenéutica existencial heideggeriana;
- la concepción luterana de la fe, puro don de Dios sin apoyo humano alguno (los hechos históricos en sí mismos).

Pero precisamente en estos factores se centrará la crítica posterior a la hermenéutica existencial bultmaniana. En efecto, el análisis de géneros no es la última palabra de los métodos histórico-críticos, pues el análisis de las tradiciones nos ha hecho más optimistas respecto a los datos históricos de los sinópticos, mientras que el análisis de la composición nos ha revelado claramente la característica de obras literarias, y no de meras compilaciones, que tienen estos escritos. En esta línea se mueven, en gran parte, biblistas discípulos de Bultmann como E. Käsemann y G. Bornkamm. Por otra parte, su aplicación de la hermenéutica de Heidegger al NT ha conducido a Bultmann a una interpretación excesivamente individualista de la Escritura, además de no tener en cuenta la importancia de la Biblia como obra literaria, cosa que sí harán el segundo Heidegger y después H. G. Gadamer. Finalmente, su concepción de la *sola fides* luterana le ha impedido tener en cuenta el aspecto de tradición, que la misma reflexión hermenéutica, sobre todo con Gadamer, ha puesto de relieve.

3. La «nueva hermenéutica»

La ontología del lenguaje del segundo Heidegger y, sobre todo, la prolongación que de ella ha hecho el filósofo alemán H. G. Gadamer son el fundamento de lo que se ha dado en llamar la nueva hermenéutica.

En efecto, Heidegger en un segundo momento de su reflexión,

se ha ocupado especialmente de elaborar lo que podríamos llamar una «ontología del lenguaje». Esto se manifiesta sobre todo en su obra *Unterwegs zur Sprache* (Camino del lenguaje, 1959). De su reflexión subrayamos tres puntos que influirán en la «nueva hermenéutica» alemana aplicada a la Biblia y a la teología.

1) El lenguaje no es sólo ni principalmente un instrumento que empleamos para nuestros cálculos de cada día, ni una cosa que se estudia; así concebido, es un conjunto de palabras vacío, producto de nuestro entendimiento, que nos ofrece conceptos vacíos de ser. El lenguaje es un acontecimiento *(Sprachereignis)* y, como tal, está ligado al ser, es la poesía primordial con la cual el pueblo expresa el ser.

2) Este lenguaje como acontecimiento tiene un especial poder de congregación: el lenguaje es *logos*, colección. La charla frívola es, por el contrario, dispersión. El lenguaje-acontecimiento congrega, reúne todo el universo del ser, como sucede en la verdadera obra de arte, que nos abre a todo el universo humano; o en la auténtica poesía, donde cada poema habla de todo el universo hablando de una sola cosa.

3) De aquí que el hombre tiene la tarea, sobre todo, de escuchar. Las palabras no son envolturas en las que se empaquetan cosas para el comercio del hablar y escribir. Si hay que hablar de nuevo el lenguaje, es necesario el silencio contemplativo y receptivo. Esta postura de receptividad relajada *(Gelassenheit)* es lo que distingue al poeta y al pensador verdaderos del hombre del montón. El poeta y el pensador escuchan el lenguaje cuestionándolo, lo cual requiere tiempo para esperar, quizá toda la vida. Es preciso, por tanto, no un mero hablar sobre el lenguaje, sino dejar que el lenguaje, desde dentro mismo del lenguaje, nos hable. Sólo así se llega al ser mismo. Así pues, el lenguaje tiene un significado ontológico: es la casa del ser; y el hombre es pastor del ser, ya que su tarea es permitir que el ser aflore a través del lenguaje, poniéndose él mismo en el «lugar» *(Ort)* en el que el lenguaje hablará. De esta manera, el hombre es pensado, interpretado por el lenguaje, porque en éste se oculta el ser y en él aflora.

Por su parte, H. G. Gadamer, sobre todo en su obra fundamental *Verdad y método* (1960), subraya que el hombre no está solamente proyectado *hacia* posibilidades futuras, sino que también ha nacido *de* un pasado; no sólo camina *hacia*, sino que también viene *de*. Esta reflexión es importante, porque muestra cómo nuestra precomprensión de las cosas y los textos está alimentada por

una *tradición* y por tradiciones. Comprender, y por tanto interpretar, consiste en insertarse en una tradición o, mejor, en un proceso de transmisión histórica; establecer un diálogo entre mi presente (con sus pre-juicios) y el pasado. Esta unión, que supera la distancia existente entre el texto y el intérprete, se lleva a cabo mediante el lenguaje allí donde el horizonte de mi presente se encuentra con el pasado. Tal «fusión de horizontes» (pasado-presente) es posible porque intérprete y texto provienen de la misma tradición. De este modo se puede instaurar un *diálogo* con el texto escrito: éste habla al intérprete, le plantea cuestiones que a su vez modifican su manera de llegar al texto, estableciéndose así un círculo hermenéutico, un diálogo entre texto e intérprete que, aunque puede ser interminable, de hecho puede decirse realizado cuando los interlocutores llegan a la verdad de la cosa y ésta les une en una nueva forma de comunión. En términos bíblicos, este punto culminante sería la *metánoia:* el texto ya no es lo mismo para mí que antes, pero sobre todo yo, como intérprete, ya no soy el mismo que antes delante del texto.

La hermenéutica filosófica de Gadamer se ha mostrado muy fecunda entre los teóricos de la hermenéutica bíblica, aunque ha recibido también muchas precisiones críticas. En el campo alemán debemos anotar dos teólogos y teóricos de la hermenéutica bíblico-teológica que dialogan con el segundo Heidegger y con Gadamer. Son G. Ebeling y E. Fuchs. Su obra tiene cierta importancia para los planteamientos globales de la hermenéutica, pero en conjunto no ha tenido la trascendencia de la de Bultmann en el campo de la interpretación bíblica. Por ello bastará con limitarnos a unas notas.

En general, el problema y la preocupación de estos teólogos es la comunicabilidad de la revelación cristiana al hombre contemporáneo: ¿cómo ésta es válida para él hoy?; ¿en qué lenguaje se le ha de comunicar? Para Ebeling, que parte del segundo Heidegger (el lenguaje como expresión del ser del hombre) y de Gadamer (la comprensión como un insertarse en la tradición y expresarse en el lenguaje), la palabra humana no es pura y simple transmisión de ideas y contenidos, sino algo más: es el lugar donde surge la existencia humana. En ella se descubre y se crea todo un universo.

Por ello puede decir que la vida humana se realiza entre palabra *(Wort)* y respuesta *(Ant-wort)*. También la vida del creyente, porque ella se desenvuelve entre la Palabra de Dios y la fe como respuesta. Ahora bien, si la Palabra de Dios tiene la capacidad de

cambiar nuestra existencia, suscitando una respuesta que es opción existencial, lo importante es captar esa Palabra de Dios como interpelación dirigida a la vida del cristiano. De aquí que el problema hermenéutico, en el fondo un problema teológico, consista en restituir a la Palabra de Dios, fijada en documentos, su condición de palabra viva y actual.

Esto ocurre en la *proclamación* de la Palabra, en la predicación. Es entonces cuando la palabra se convierte en acontecimiento *(Wortgeschehen)*, me interpela, se hace eficaz, exige de mí una respuesta. ¿Cómo llevar adelante esta «preocupación por la predicación», en la que fundamentalmente consistiría la hermenéutica teológica? Ebeling distingue: 1) un análisis de la palabra consistente en el conocimiento de la tradición creyente viva, es decir, un estudio de la interpretación de la Palabra de Dios a lo largo de la historia de la Iglesia, lo que nos descubre la tradición de la fe; 2) la tarea de actualización de la Palabra, que se lleva a cabo en la referencia de esa Palabra a Cristo, criterio interpretativo decisorio; en la referencia a nuestro mundo, puesto que se trata de una interpretación concreta para nuestra vida; en la referencia a Dios, pues la interpretación debe estar guiada por la fe, de modo que me descubra la acción de Dios en mi existencia; 3) el lugar de la actualización, que es la conciencia, donde se decide qué es en verdad el hombre donde hombre, Dios y mundo se encuentran.

También E. Fuchs, que concibe la hermenéutica como una introducción sistemática a la exégesis del NT, parte de la distinción hecha por el segundo Heidegger entre el lenguaje cotidiano y la lengua no adulterada del ser. En la queja de ese filósofo sobre la inautenticidad del lenguaje percibe Fuchs como un testimonio indirecto de la lengua verdadera. Esa lengua, que no ha sido inventada por el hombre, sino de la que más bien éste ha nacido, es, según él, la predicación del amor realizada por Jesús. Con lo cual llega a una concepción cristológica del lenguaje. De este modo resulta, en la línea más pura del segundo Heidegger, que no somos nosotros con nuestra precomprensión quienes interpretamos el texto (según afirmaba Bultmann), sino que es el texto el que nos interpreta, y nuestra precomprensión, además de cumplir su función de guía para interpretar el texto, nos lleva a someter a discusión nuestra propia autocomprensión a base de esa otra autocomprensión que el texto nos propone.

La autocomprensión del exegeta, según Fuchs, no es sólo la precomprensión, sino que se convierte en el fin de la interpretación.

De aquí que el concepto de «precomprensión» lo haya sustituido prácticamente por el de «principio hermenéutico», consistente en el «lugar» *(Ort)* en que es necesario poner el texto para que comience a hablar, según su famoso ejemplo: «Pon un ratón frente a un gato y sabrás qué es de verdad el gato». Ese lugar donde empezamos a escuchar al texto del NT es nuestra propia indigencia, nuestra existencia en carne (cf. Rom 7, 24): ahí está el «lugar» donde nos encontramos con Dios. Por tanto la exégesis consiste no tanto en «comprender» un texto, cuanto en dejarle hablar con su «lenguaje» auténtico, pues sólo así descubriremos lo que tiene que decir sobre nosotros. No se trata de descubrir el «acontecimiento salvador» *(Heilsereignis)* que me interpela existencialmente (según quería Bultmann); se trata más bien de escuchar el lenguaje auténtico que es la Palabra de Dios y que nos procura la auténtica existencia; se trata de entrar en contacto con el «acontecimiento del lenguaje» *(Sprachereignis)* o, según la expresión de Ebeling, con el «acontecimiento de la palabra» *(Wortereignis)*. Este acontecimiento lingüístico es lo que conduce a la función unificadora del ser, en terminología de Heidegger. En términos teológicos, esto significa que el anuncio evangélico es un acontecimiento lingüístico mediante el cual se constituye y reúne el cuerpo de Cristo. Así pues, la comunidad cristiana acontece como «reunión» en el acontecimiento lingüístico del anuncio o kerigma, con lo que la «nueva hermenéutica» retoma la clásica definición protestante de la Iglesia fundada sobre el anuncio de la Palabra.

En resumen, Fuchs identifica el lenguaje auténtico con la palabra salvadora de Dios, cuya propiedad esencial es el amor. Así se comprende perfectamente que pueda llamar «acontecimiento del lenguaje» al acontecimiento de la salvación. Ese acontecimiento de salvación es sobre todo el Jesús histórico, pero no considerado como una «realidad objetiva», sino como la «palabra que se dirige al hombre». De aquí que la hermenéutica no consista en «comprender» la profundidad oculta en el texto, sino en escuchar y traducir esta palabra, este lenguaje, al lenguaje de hoy.

Ambos teólogos, Ebeling y Fuchs, se mueven por tanto en diálogo con la filosofía hermenéutica contemporánea y con la concepción de fe y Palabra de Dios, clásica de la teología protestante luterana. A pesar de ello, sus observaciones pueden ser útiles sin duda para el teólogo y el exegeta católico, más proclive a subrayar el aspecto histórico y objetivo de la persona de Jesús y menos consciente de la fuerza y eficacia de su Palabra, elemento sin

embargo plenamente bíblico (cf. Is 55,10-11; Heb 4,12-13; 1 Pe 1,23-25).

II. HERMENEUTICA HISTORICO-POLITICA

Los autores que acabamos de estudiar dan cierta importancia a la historia como lugar de interpretación, pero siempre en un contexto secundario. Para Bultmann sigue teniendo interés el contexto social y vivo *(Sitz im Leben)* en que surgen los textos neotestamentarios, y para Ebeling el «mundo» concreto en que vivimos es el espacio y el lugar de la fe. Pero, en ambos casos, lo que verdaderamente se subraya es el encuentro de la Palabra de Dios con quien la escucha, un encuentro existencial que se produce en el interior de cada hombre. La historia para ellos no adquiere ningún espesor, ninguna realidad. Como afirma V. Mannucci, tanto Bultmann, como Fuchs y Ebeling «son y permanecen teólogos luteranos: para ellos la historia es ley, opuesta a la fe, porque la historia es el esfuerzo del hombre por autorrealizarse, es el lugar de la propia autoafirmación»[2].

Pero la situación va a cambiar pronto. Precisamente por el acento que filósofos y teólogos comienzan a poner en la segunda mitad del s. XX sobre los elementos históricos y sociológicos, que condicionan no sólo cualquier interpretación, sino a los mismos textos bíblicos.

1. Recuperación de la historia y dimensión política

La primera ruptura explícita proviene del manifiesto que publica en 1961 W. Pannenberg, teólogo sistemático protestante, y un pequeño grupo de exegetas, influidos especialmente por la teología veterotestamentaria de las tradiciones bíblicas de G. von Rad. Su título es ya un programa: «La revelación como historia»[3]. Supone una oposición al concepto de revelación como automanifestación de Dios al hombre, que está en la base de las construcciones hermenéuticas sobre la comprensión de la Palabra de

[2] *La Biblia como Palabra de Dios*, 279.

[3] Una visión general en L. Maldonado, *El menester de la predicación*, 83-109, donde se podrá encontrar más bibliografía. De los teólogos estudiados están traducidas algunas obras; especialmente interesantes para nuestro tema son W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia* (Salamanca 1977); J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969).

Dios estudiadas anteriormente. Según ellos, no hay base bíblica para hablar de autorrevelación de Dios, pues en la Escritura Dios se revela indirectamente, a través de la historia, y lo hace de forma progresiva, de modo que sólo al final de la historia, en el *eskhaton,* se nos manifestará plenamente quién es Dios. Cierto que, en Jesús, ese *eskhaton* se ha anticipado en cuanto que en su resurrección ha acontecido ya lo que es el futuro de toda la historia. Pero esto no significa que después de la resurrección ya no acontezca nada nuevo, sino que es precisamente desde el acontecimiento decisivo de la resurrección de Cristo, desde donde la historia puede interpretarse y adquirir sentido. Cualquier texto bíblico del pasado adquiere su sentido actual sólo si se le sitúa en el conjunto de la historia, a través de cuyos acontecimientos Dios se va manifestando, pero teniendo en cuenta ese punto central, ese final o *eskhaton* anticipado, que es la resurrección de Jesús. Y es a la luz de ese final decisivo como la Escritura nos ilumina para elaborar proyectos de realización humana, individuales o sociales, siempre provisionales, pero capaces de transformar el mundo presente, hasta lograr la plenitud final escatológica.

La hermenéutica de Pannenberg parece incluir un dinamismo transformador del mundo, una dimensión política. Pero será, sobre todo, otro teólogo protestante contemporáneo, quien prolongará este aspecto de la reflexión: J. Moltmann. En 1964 publica su *Teología de la esperanza.* Apoyándose en el redescubrimiento de la importancia de la escatología en la vida de Jesús, hará del *eskhaton* una de las categorías básicas de su teoría hermenéutica, junto con la categoría de promesa *(epangelía).* Moltmann se inspira sobre todo en las categorías expresadas por el filósofo neomarxista E. Bloch en su obra clave *El principio esperanza,* escrita entre 1954 y 1959, en la cual pone de relieve que la alienación del hombre no se debe únicamente a causas económicas, como pensaba Marx, sino que es más radical, es ontológica. De ella sólo le puede librar la tensión hacia el «cálido rojo del futuro», la esperanza como esfuerzo para realizar aquí y ahora la utopía presentida y convertida en proyección religiosa. Para Moltmann, la Biblia nos presenta a un pueblo, Israel, que va encontrando a Dios en la promesa, que es una palabra que engendra esperanza. Ni siquiera con el NT se ha cumplido la promesa, aunque, gracias a la resurrección de Cristo, lo que trace el futuro ha quedado asegurado para siempre. Por consiguiente, la interpretación de la Escritura no puede consistir sólo en descubrir lo que los textos antiguos querían decir; eso

es pura arqueología. Lo importante no es lo que sucedió, sino lo que aún no ha sucedido; y para ello hallamos en la Biblia la dirección y las sugerencias para seguir haciendo lo que aún está por hacer.

Dos conclusiones de esta visión hermenéutica merecen ser subrayadas: «todos los movimientos humanos que empujan a la humanidad hacia adelante, rumbo a las metas mesiánicas del *eskhaton* futuro (justicia, libertad, paz) son interpretables como cristianos y, a su vez, pueden ser clave hermenéutica para interpretar la Palabra»[4]. Además, «si en la Biblia tenemos la promesa, hecha escritura, de la libertad y en la predicación tenemos la misión de difundir, proclamar esta libertad, entonces una hermenéutica histórica debe saber proyectar los medios y métodos de una liberación real. Tal hermenéutica puede ser denominada hermenéutica política, pues comprende la política como horizonte global de la vida del hombre»[5].

La hermenéutica política de Moltmann, aplicada a la Biblia, se inscribe, por tanto, en un movimiento hacia el futuro, en una dinámica de la promesa, al final de la cual Dios se revela y hacia la cual se camina; pero lleva consigo una actuación de la memoria, pues nos hace pararnos a interpretar los textos pasados de la tradición, que son los que nos orientan en la verdadera dirección; y comporta una dimensión política, pues esos textos nos indican ya cómo actuar en el mundo, en la sociedad, para que se vaya haciendo realidad el proyecto de liberación querido por Dios y hacia cuya plenitud, movidos por él, tendemos.

Es verdad que esta hermenéutica supone algunos interrogantes. Parece como si Dios estuviese sólo en el futuro, considerando en cierto modo el pasado como negativo y volatilizando en cierta manera la entidad misma de Dios. Por su parte, los teólogos de la liberación le criticarán que no ha dado el paso decisivo a la praxis, quedándose en puros enunciados teóricos. No obstante, el gran mérito de Moltmann, junto con Pannenberg y el teólogo católico J. B. Metz, es haber rescatado la dimensión histórica y política de la hermenéutica bíblica. En parte, las distintas tendencias o métodos interpretativos que exponemos a continuación serían incomprensibles sin la aportación de estos teólogos, para bien y para mal.

[4] L. Maldonado, 103.
[5] L. Maldonado, 106.

2. *Biblia y sociología*

Los aspectos puestos de relieve por la hermenéutica histórico-política descrita han suscitado en los últimos años diversos modos de «leer» la Escritura que están todavía en ebullición. En realidad se trata más de métodos o lecturas que de teorías hermenéuticas, si bien todos estos métodos incluyen también algunas actitudes hermenéuticas derivadas de los anteriores filósofos y teólogos. Se ha producido así una nueva valoración de los condicionamientos sociológicos en que nacen y se escriben los textos bíblicos, del mismo modo que se insiste en la incidencia «política» de su interpretación. Brevemente describiremos el auge de la llamada «interpretación sociológica» de la Biblia con sus múltiples variaciones[6].

a) Precursores.

Ya desde sus principios, los cultivadores de la sociología mostraron interés por el fenómeno religioso y por sus implicaciones sociales. Un sociólogo clásico como Max Weber estudió cn detalle a partir de los textos bíblicos la relacion mutua existente entre los grupos y fuerzas sociales de Israel, por un lado, y sus ideas y prácticas religiosas, por otro. Pero también desde la exégesis se

[6] En nuestra lengua dan una visión sintética de todos estos movimientos los trabajos de J. Trebolle, J. M. Mardones y R. Aguirre, que, junto con los de otros biblistas, se recogen en el número monográfico *Biblia y sociología* de «Cuadernos Bíblicos» 12 (1986); allí se hallará la bibliografía básica. Otros trabajos en castellano: G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo* (Madrid 1979); id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985); L. Schotroff/W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres* (Salamanca 1981); R.Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Bilbao 1987). Una exposición sintética con observaciones atinadas en P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour:* NRT 108 (1976) 496-9; N. K. Gottwald, autor del ya clásico estudio *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE* (Nueva York 1979), ha publicado recientemente una introducción al AT desde la perspectiva de la exégesis sociológica: *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction* (Filadelfia 1985).

Sobre la lectura materialista de la Biblia fue pionera la obra de J. P. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* (Salamanca 1982); pero la obra principal sigue siendo la de F. Belo, *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Estella 1975); una presentación más asequible del mismo, *Una lectura política del evangelio* (Bilbao 1975); cf. también M. Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia* (Salamanca 1978). Muy útiles son las observaciones críticas de R. Trevijano, *Lecturas materialistas del evangelio de Marcos:* «Burgense» 17 (1976) 477-504.

manifestó, sobre todo durante el s. XIX y comienzos del XX, cierta sensibilidad por los aspectos sociólogicos. Pensemos en las obras de J. Pedersen, M. Noth, A. Alt y W. F. Albright para el AT; y en los clásicos trabajos sobre el NT de A. von Harnack, E. Schürer, A. Deissmann y E. Troeltsch. Tras la interrupción que supuso la dedicación más literaria al estudio del análisis de géneros y de la composición, así como el auge de la teología dialéctica de K. Barth centrada en la escucha de la Palabra de Dios, y el de la hermenéutica existencial, especialmente con la obra de R. Bultmann, de nuevo ha crecido el interés por la mutua relación entre Biblia y sociología.

b) El método sociológico.

No es fácil describir la aplicación del método sociológico a la interpretación de la Escritura. Podemos decir, en términos generales, que la sociología complementa en un primer momento el estudio histórico de los textos bíblicos. Mientras que la historia se fija normalmente en hechos concretos y relevantes y los expone en un estilo preferentemente narrativo, la sociología se fija más en lo genérico y cotidiano de un movimiento social, analizándolo a base de modelos teóricos. Historia y sociología son complementarias. En expresión de N. K. Gottwald, la sociología sin historia carece de contenido, la historia sin sociología es ciega. O, según la afirmación de G. Theissen, la historia proporciona el material con el que se construyen las teorías sociológicas, mientras que éstas iluminan los datos concretos.

Hemos hablado de «teorías sociológicas». En realidad, lo que ofrece la sociología a la exégesis bíblica son una serie de modelos que le permiten conocer mejor los factores sociales que influyeron en la configuración de los textos bíblicos y en su mismo contenido; la ayudan a reconstruir el desarrollo histórico-social de los orígenes bíblicos cristianos; le permiten captar la incidencia de las ideas religiosas sobre la sociedad, y contribuyen a una mejor comprensión de la estructura o mundo social de los hombres y mujeres pertenecientes a la época estudiada[7].

Es verdad que no pocos de los modelos que nos ofrece la sociología dependen de ideologías discutibles. Pero no podemos caer en la ingenuidad de que los textos pueden interpretarse sin ninguna «teoría» (sin ningún «preconcepto», podríamos decir).

[7] Cf. J. M. Mardones, «Cuadernos Bíblicos» 12 (1986) 10.

La ventaja de explicitar reflejamente las teorías sociológicas es que pueden usarse críticamente y someterse a valoración, como afirma con razón R. Aguirre[8].

Siguiendo a este último biblista, podemos distinguir dos orientaciones principales, aunque sin exagerar este tipo de divisiones: la que podríamos llamar «exégesis sociológica» en sentido estricto y la «exégesis socio-histórica».

c) La «exégesis sociológica» en sentido estricto.

Consiste en el intento de interpretar hechos, procesos, conflictos narrados en los textos bíblicos e incluso libros enteros por medio de categorías sociológicas. Así, G. Theissen, en su *Sociología del movimiento de Jesús* (1977), interpreta el movimiento de los seguidores de Jesús en Palestina desde su muerte hasta el año 70 a partir de los «roles» que se dan en ese movimiento, atribuyendo una importancia especial a los «carismáticos» ambulantes. N. K. Gottwald, en su famoso ensayo sobre *Las tribus de Yahvé* (1979), piensa que el modelo de la oposición campo-ciudad, campesinos-clases urbanas, explica los orígenes de Israel mejor que la visión tradicional de la inmigración de un pueblo nómada. En la misma línea habría que colocar los trabajos de J. G. Sager y S. R. Isenburg, que utilizan el modelo del «movimiento milenarista» para explicar la influencia del cristianismo primitivo en el mundo greco-romano; o la investigación de W. A. Meeks y de B. Holmberg sobre las comunidades cristianas paulinas. El peligro que tienen estas explicaciones es imponer a veces demasiado forzadamente un modelo y aplicar ese modelo sin poseer los datos suficientes para ello a partir de los textos bíblicos.

d) Exégesis socio-histórica.

Es la que hace de las circunstancias sociales e históricas en las que se sitúa el texto un criterio de su comprensión. Intenta conocer los factores sociales, económicos, políticos, que obran tanto sobre el autor que escribe como sobre los destinatarios para quienes elabora su obra. De este modo intenta comprender mejor el sentido del texto, puesto que se ha situado éste en su «vida real». En esta línea se mueven los trabajos de L. Schotroff y W. Stegemann sobre los seguidores de Jesús, que son descritos como «los pobres». Su

[8] Cf. R. Aguirre, *ibid.*, 29.

finalidad es también clara: sólo se puede seguir hoy de verdad a Jesús si tratamos de superar la opresión, el odio, la violencia y la explotación en que se encontraban aquellos primeros seguidores, que vieron en Jesús a su liberador. Descubrir estos hechos mediante la exégesis socio-histórica supone descubrir una orientación para llevar hoy a la práctica el seguimiento de Jesús.

En este apartado, aunque con especiales características, habría que situar la llamada «lectura materialista» de la Biblia. En este caso, la teoría interpretativa aplicada a la Biblia es el materialismo histórico. Se trata, pues, de una lectura de la Biblia inspirada en esta teoría marxista, que trata de articular las «superestructuras» (aquí los contenidos teológicos) en las infraestructuras de orden económico que las generan: economía (relaciones de producción), política (relaciones y regulaciones de los grupos que constituyen el tejido social), ideología (mediante la cual los hombres se representan lo que consideran una cultura generadora de valores). Aunque el antecedente más directo de la utilización del materialismo histórico como clave interpretativa de la Biblia es un trabajo sobre Marx y la Biblia de J. P. Miranda en 1972, la obra clásica sigue siendo la *Lectura materialista del evangelio de Marcos* de F. Belo, donde combina una lectura semiótica o estructuralista del texto, un empleo de los métodos histórico-críticos y la clave hermenéutica del materialismo histórico marxista. Aparte deficiencias en la aplicación de los métodos histórico-críticos y de su análisis sociológico, el inconveniente de este método estriba sobre todo en las limitaciones inevitables de aplicar una opción hermenéutica basada exclusivamente en el modelo ideológico concreto del materialismo histórico. Salvo los breves trabajos de M. Clévenot, esta línea no se ha continuado de un modo tan radical, si bien ha influido en otros tipos de lecturas bíblicas.

e) Notas críticas.

Hemos ido haciendo ya algunas observaciones críticas sobre estos métodos aplicados a la Escritura. En general tienen de positivo que suponen una ampliación de las perspectivas de los métodos histórico-críticos, nos previenen contra una interpretación demasiado idealista y espiritual de los textos y nos abren en muchas ocasiones perspectivas insospechadas. Es preciso, sin embargo, evitar el reduccionismo sociologista que lleva consigo el pensar que este tipo de interpretación es exhaustiva, sin dejar lugar para la pregunta y la interpretación desde la fe del creyente. Aquí con-

viene recordar la advertencia de M. Weber, según el cual la sociología no trata de la esencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria. Como subraya P. Grelot en su breve presentación de esta corriente exegética, es necesario escapar a la fatalidad de mezclar las observaciones científicas con los postulados ideológicos. Ciertamente es posible un estudio de esta clase en la medida en que lo religioso se inscribe en los hechos sociales. Pero es preciso descubrir los límites y condiciones de esta operación. Y recordar siempre que el incrédulo no está, por el mero hecho de serlo, en mejor posición que el creyente para intentarlo.

3. *Hermenéutica bíblica en la teología de la liberación*

La teología de la liberación es hoy una realidad compleja, rica y llena de matices. Bebe en una doble fuente: la reflexión teológica histórica-política, que en parte hemos desarrollado, y la situación global de América Latina, caracterizada por la opresión, por la miseria que, «como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo»[9]. Dentro de esta situación, se presenta como una reflexión crítica a la luz de la Palabra del Señor aceptada en la fe, sobre el proceso complejo de liberación, que abarca, según G. Gutiérrez, pionero de esta forma de reflexión teológica, la liberación socioeconómica (de la miseria y la dependencia), la liberación humana (de la opresión y esclavitud) y la liberación cristiana (del pecado del hombre, raíz última de toda injusticia y opresión)[10]. Pero no quiere ser una reflexión teórica, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado.

Estas bases son las que condicionan e impulsan los esfuerzos por elaborar una hermenéutica liberadora que pueda llevarse a cabo en la lectura de la Biblia. La condición básica de esta lectura es que debe consistir en una reinterpretación desde el propio mundo en que se vive, una lectura desde la propia experiencia humana y creyente[11].

[9] CELAM, *Medellín*, conclusiones 1, 1.

[10] Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca [6] 1975) 67-9.

[11] Las obras más interesantes desde nuestro punto de vista son: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (original de 1971) 193-320; id., *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982) 13ss, original de 1979; C. Mesters, *Flor sin defensa. Leer el evangelio en la vida*, en Seladoc, *Una iglesia que nace del pueblo* (Salamanca 1979) 329-430; id., *Por trás das Palavras* (Petrópolis 1974); id., «Concilium» 158 (1980)

a) Características generales.

Resumiendo las características generales y los principales supuestos de la lectura interpretativa de la Biblia en la teología de la liberación, podemos decir:

- Se trata de una lectura hecha desde la situación del pobre oprimido de América Latina, la cual se considera como «lugar teológico», sin que aquí entremos en precisiones sobre este concepto[12]. Tal sería la necesaria pre-comprensión para una interpretación liberadora.
- Esta situación histórica ha de ser compartida: se trata, pues, de una lectura hecha desde la praxis de liberación, desde el esfuerzo por cambiar la situación estructural de pobreza y opresión, que se comparte y se sufre.
- Consiguientemente, estamos ante una interpretación encaminada a una praxis transformadora: se lee para vivir y transformar, para orientar la acción. Este es el «hacia dónde» de la interpretación bíblica, que a su vez incide en la lectura de la Biblia, creándose así un «círculo hermenéutico» que es expuesto con variantes por los diversos autores.
- Lógicamente, se privilegia en esta lectura bíblica el análisis histórico de la Biblia, la búsqueda del contexto histórico y social en que nacen los textos; pero no tanto para aclarar el significado pasado del texto (el «detrás» del texto) cuanto para descubrir modelos de acción para el presente (el «delante» del texto).

214-21; id., *The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People,* en N. K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics* (Nueva York 1983) 119-33; J. S. Croatto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas* (Lima [2] 1978); id., *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Buenos Aires 1984); id., *L'hermeneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives,* en *Congress Volumen Salamanca:* VTS 36 (1985) 67-80; J. L. Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires 1975). Sobre los problemas que a veces plantea esta hermenéutica, cf. S. C. para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (6 agosto 1984), c. X. Para una visión de conjunto más detallada y con más bibliografía cf. J. M. Sánchez Caro, *El Dios liberador de la Biblia. La imagen de Dios en la lectura de la Biblia por los teólogos de la liberación,* en *Semanas de Estudios Trinitarios. XX: El Dios de la teología de la liberación* (Salamanca 1986) 13-46 = «Estudios Trinitarios» 28 (1986).

[12] Sobre este problema, cf. I. Ellacuría, *Los pobres, lugar teológico de América Latina:* «Misión Abierta» 74 (1981) 705-20, y la discusión sobre su postura de O. González de Cardedal, *Problemas de fondo y problemas de método en la cristología:* «Salmanticensis» 32 (1985) 387-97.

• Se trata de una lectura creyente en la que no se quiere descuidar el contexto eclesial de la fe. Pero en este punto se debe entender la fe no sólo como los contenidos de la fe *(fides quae)* o como la adhesión personal a Cristo, sino sobre todo como la fe que se manifiesta en hechos y se *veri-fica,* se acredita como verdadera en la praxis histórica de liberación. El contexto eclesial de la lectura tampoco es sin más el de la gran Iglesia (aunque no se excluya), sino preferentemente el de la comunidad eclesial de base, es decir, que surge del pueblo, con toda la carga de complejidad, diversidad y ambigüedad que todavía tiene este concepto en los diversos teólogos de la liberación.

b) Autores.

Naturalmente, en cada autor que ha reflexionado de modo explícito sobre la cuestión hay matices diversos. Así, G. Gutiérrez esboza solamente las grandes líneas. C. Mesters articula lo que él llama «el triángulo hermenéutico», los tres ángulos que simultáneamente han de orientar la interpretación bíblica: la vida del pueblo (pre-texto), la crítica exegética (texto) y la fe de la Iglesia tal como se vive en la comunidad (con-texto). Por su parte, el exegeta argentino S. Croatto es el que hasta ahora ha intentado la elaboración más completa y sistemática de una hermenéutica bíblica liberadora. En ella intenta conjugar (con resultados brillantes muchas veces y bastante discutibles otras) la aportación de G. Gutiérrez sobre la teología como reflexión en y sobre la praxis de liberación, con el complejo instrumental del estructuralismo y la semiótica francesa, la reflexión filosófica de Gadamer y las aportaciones de Ricoeur sobre el «mundo del texto» y el «conflicto de las interpretaciones». También J. L. Segundo articula a su modo un esbozo de hermenéutica bíblica dentro de su proyecto más amplio de hermenéutica teológica de la liberación, construyendo su propia versión del «círculo hermenéutico».

c) Reflexión crítica.

Todos estos intentos, que suponen un conocimiento amplio y riguroso de los últimos desarrollos de la reflexión hermenéutica europea de los últimos años, han puesto de relieve, casi unánimemente, que la hermenéutica bíblica lleva consigo no sólo una clarificación del texto (necesaria, por otra parte, para no caer en el subjetivismo de una lectura ingenua), sino también el desvelamiento de la dimensión actual del texto, del sentido que nos ayuda

a interpretar la realidad presente y a abrir cauces de futuro. En esta línea, todos los sistemas referidos tienen el indudable mérito de subrayar la dimensión actualizadora de la interpretación bíblica. El problema estriba en el paso de esta actualización a la actuación en la praxis. Este último paso, que es el objetivo a que tiende tal lectura bíblica, no siempre queda claro dónde se funda, si en la orientación que da la Biblia o en opciones ideológicas determinadas.

Es también mérito de este tipo de interpretación el haber acentuado determinados temas mayores de la Biblia, como el de la liberación y la pobreza, e igualmente el haber puesto de relieve de modo práctico y vital la legitimidad de una lectura política de la Escritura. No queda claro, sin embargo, la formulación del «desde dónde» se lee la Biblia. Al afirmar que se lee «desde los pobres», se afirma algo de enorme importancia, pero a la vez lleno de ambigüedades.

Tiene además gran interés la acentuación del contexto comunitario de la lectura de la Biblia, tal como subrayan estos presupuestos hermenéuticos al hablar del necesario contexto de la fe y de la vida de la comunidad. Pero es preciso perfilar mejor lo que se entiende con términos, a veces ambiguos, como «fe verificada en la praxis», comunidad popular, pueblo. No siempre se percibe bien lo que hay debajo de estas palabras. Y nunca se debe olvidar que el contexto en que se lee adecuadamente la Biblia es el de toda la Iglesia, con su vida, tradición y magisterio[13].

Finalmente, aún no se ha conseguido una lectura adecuada de la Escritura según el principio de totalidad, aunque posiblemente esto se derive de que la reflexión teológica sobre la liberación está todavía en gran parte haciéndose. Hay textos claves (así todo san Pablo y en gran parte Jn, por poner un ejemplo) que prácticamente no se usan. Mientras que la protesta de S. Croatto sobre los «grandes ejes semánticos» de la Biblia, los grandes temas que la cruzan, no deja de sonar en su obra a una especie de «canon dentro del canon». Probablemente, una lectura más completa de la Biblia, a la vez que enriquecerá las perspectivas bíblicas y teológicas de la teología de la liberación, ayudará a compensar ciertos inevitables desequilibrios.

[13] Cf. DV 12c.23.25; CELAM, *Documento de Puebla*, n. 1001; *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, X, 8.

Han sido los llamados «maestros de la sospecha» quienes más han influido en poner de relieve una serie de ingenuidades que afectan a la reflexión del hombre contemporáneo. Particularmente importantes para la configuración de nuestra cultura actual fueron K. Marx y S. Freud. Aparte otras cosas, el primero ha puesto de relieve que las infraestructuras económicas son muy importantes a la hora de comprender otros aspectos que componen el entramado social, mientras que el segundo nos ha dejado como herencia el descubrimiento de la complejidad del subconsciente humano. Todo ello tiene su reflejo a la hora de leer e interpretar la Biblia. Como lo tiene también el resurgir de la sociología y los nuevos avances de la lingüística. Ya hemos descrito brevemente el interés de las diversas lecturas sociológicas y hemos dicho una palabra sobre la llamada «lectura materialista» de la Biblia, en la que se presupone una aplicación del materialismo histórico marxista. Nos quedan por ver las aportaciones de la lingüística y la psicología contemporáneas a la Escritura. A ellas habría que añadir otras características de nuestra cultura contemporánea que dan lugar a diversos modos de acercamiento a la Biblia, como el análisis semántico-estilístico, el análisis crítico de los géneros retóricos, el feminismo, etc. Todos estos elementos de las ciencias humanas dan lugar a diversas «lecturas» que, sin limitarse a ser meros métodos, no llegan a elaborar una completa hermenéutica, aunque parten ciertamente de supuestos hermenéuticos. Quizá, utilizando la expresión de P. M. Beaude, podríamos hablar más bien de «prácticas» de lectura bíblica. Tratemos de describirlas con brevedad.

1. El análisis estructural o semiótico[14]

Desde los comienzos de la reflexión filosófica se ha planteado el problema del sentido, manifestado a través de signos, entre los

[14] Quizá el acercamiento mejor al análisis estructural para nuestro objetivo lo ofrezca el libro del Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría, práctica* (Madrid 1982); se puede completar con id., *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (Madrid 1979). Dos introducciones más sencillas y con ejemplos también: Equipo C. E., *Iniciación al análisis estructural* (Col. Cuadernos Bíblicos 14; Estella 1978); J. C. Giroud/L. Panier, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos* (Col. Cuadernos Bíblicos 59; Estella 1988). Para ver en un ejemplo el método de R. Barthes, cf. id., *El análisis*

cuales el más sobresaliente sin duda es la palabra, que se organiza en el lenguaje. Unas veces se ha acentuado la cuestión del sentido estudiando la organización del pensamiento y aplicando sus reglas a la lengua (lógica formal), otras se ha acentuado el valor de los signos, a los cuales se habría dado un significado o sentido (empirismo). Pero, en cualquiera de los casos, la lengua ha sido estudiada únicamente desde el punto de vista filológico y etimológico, planteando únicamente el problema del origen de la lengua y de su relación con otras. La lingüística ha sido así casi exclusivamente «diacrónica», preocupada como ha estado por conocer sus variantes y formas a través *(dia)* del tiempo *(kronos).* En los años 1906-1911, F. de Saussure expone su curso de lingüística general en Ginebra y lleva a cabo con él una revolución. Ya no intenta conocer el origen de la lengua, sino su funcionamiento; y no se fija en el sentido o el signo, sino en el sistema de la lengua que organiza estos signos. La lengua se presenta así como un sistema de signos, en cuyo interior se enlazan significante y significado, de cuya articulación nace el sentido. Así nace la lingüística y se ponen las bases para una ciencia más amplia, la semiología o teoría científica de la comunicación (también llamada semiótica). La característica de esta ciencia es considerar la lengua como un sistema cerrado. La semiótica se propone descubrir las articulaciones internas de la lengua y establecer modelos de estructura de un texto. De aquí que al procedimiento para conseguir este objetivo se le llame «análisis estructural». No se trata de descubrir la génesis del texto, ni de establecer los lazos existentes entre él y los acontecimientos a él externos. Lo que se pretende es analizar el texto desde su propio interior y descubrir las estructuras internas que producen el sentido.

El método de este análisis estructural se debe, en primer lugar, al ruso V. Propp, que estudió las estructuras significantes de los cuentos folklóricos rusos en 1929, examinando sobre todo el relato, la narratividad. C. Lévi-Strauss aplica el análisis estructural al folklore, ahondando en las estructuras más profundas del texto. A partir de éstos, que pueden ser considerados los precursores, se ha trabajado a fondo en la perfección del análisis estructural, sobre

estructural del relato. A propósito de Hechos 10-11, en *Exégesis y Hermenéutica* (Madrid 1976) 141-210. Puede añadirse R. Barthes/R. Martin-Achard (eds.), *Análisis estructural y exégesis bíblica* (Buenos Aires 1973). Para más bibliografía, cf. *infra,* XIII, III, 3c.

todo en el ámbito lingüístico francés, donde sobresalen R. Barthes y J. Greimas. Este último, que ha construido un método relativamente sencillo y aplicable (dentro de la complejidad de esta ciencia), ha sido el mejor aceptado por un amplio grupo de exegetas que han aplicado a los textos bíblicos el instrumental de la semiótica, la ciencia dedicada al estudio de los sistemas de significación. La semiótica se basa en el principio de la estructura, según el cual no hay sentido más que en la diferencia y por la diferencia. La gran objeción es que este método de lectura sincrónico nos encierra en el texto mismo sin ninguna referencia externa ni al autor, ni a los hechos históricos. Por eso el exegeta utilizará este modo de lectura como un método de análisis literario, pero en ningún caso como el único, excluyente de otros métodos diacrónicos como los histórico-críticos. Usado así, puede equilibrar los anteriores y tiene la virtud de enfrentrarnos directamente con el texto, llevándonos a descubrir lo que podríamos llamar el «inconsciente del texto» y ayudándonos a superar ciertas tentaciones de subjetivismo.

2. *P. Ricoeur: interpretación de los símbolos y mundo del texto*[15]

Uno de los intentos más interesantes de elaborar una hermenéutica bíblica a partir de una hermenéutica general, todavía en estudio, es el de P. Ricoeur, filósofo francés cristiano de confesión protestante. En diálogo con la filosofía de Heidegger y Gadamer, partiendo de la fenomenología de Husserl y acogiendo gran parte de las investigaciones lingüísticas modernas, P. Ricoeur ha intentado, en un primer momento, recuperar la importancia del *lenguaje simbólico* como expresión de las realidades trascendentes. De aquí que su primer intento haya sido elaborar una teoría del símbolo. Pero, al descubrir que determinadas realidades relaciona-

[15] Toda la obra de P. Ricoeur va encaminada a la elaboración de una hermenéutica del lenguaje simbólico; por eso en casi todos sus trabajos se encuentran elementos interesantes para su teoría hermenéutica. Pero al biblista le interesarán sobre todo los siguientes estudios breves del autor: *Ermeneutica biblica* (Brescia 1985), con un magnífico estudio previo de L. Dornisch y la bibliografía esencial; *La tarea de la hermenéutica; La función hermenéutica de la distanciación; Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica,* todos en F. Bovon/G. Rouiller (eds.), *Exégesis,* 219-77; varios ensayos interesantes del autor se encontrarán también en *Exégesis y hermenéutica,* 59-74; 225-34; 237-53. Se consultará con provecho la presentación de F. Marton, *L'interpretazione nel pensiero di P. Ricoeur,* en ABI, *Esegesi ed ermeneutica,* 91-108.

das con el símbolo, como la culpabilidad, no son accesibles a ninguna descripción fenomenológica y sólo pueden expresarse con lenguajes simbólicos (como el lenguaje del mito o el de la confesión de culpa), se ha internado en el análisis del lenguaje de los símbolos. Así ha podido describir la interpretación como «el discernimiento de un significado escondido en un sentido aparente». La hermenéutica sería por tanto aquella disciplina «que procede mediante la interpretación».

La pregunta clave a la que llega es, según el mismo filósofo, ésta: ¿qué significa interpretar un texto? Para ello Ricoeur estudia primero las características del lenguaje como *discurso.* Cuando se dice un discurso, algo sucede incluso fuera del discurso (superando así el puro análisis estructuralista, que no sale de los límites del discurso). Y esto porque el discurso es un acontecimiento: se realiza temporalmente en el presente, se remite a un locutor o sujeto, es siempre sobre alguna cosa. Por consiguiente, si todo discurso se efectúa como un acontecimiento, todo discurso es entendido como significación.

Ahora bien, el discurso se puede convertir en *obra* cuando tenemos *una secuencia más larga que la frase, es decir, cuando se da una composición* sometida a una codificación (a un género literario) y con una configuración individual (el estilo). El hecho de que la obra sea una composición supone un trabajo artesanal, una organización y estructura del discurso y, por tanto, admite un análisis estructural o semiótico. Pero esto no es el final de la interpretación.

Para intentar una superación del puro análisis inmanente estructuralista del texto, P. Ricoeur analiza lo que sucede cuando el discurso se pone por escrito, cuando se convierte en *escritura.* En este caso el texto se hace autónomo respecto a la intención del autor, produciéndose un primer distanciamiento (entre autor y texto). Gracias a la escritura, el texto se «descontextualiza» de su autor (mundo psicológico) y de su medio (mundo sociológico). Lo que se ofrece ahora es el *mundo del texto,* que se abre al mundo del lector en un nuevo distanciamiento. El *acto de leer* consistirá en conectar el mundo del texto y el mundo del lector, estableciendo una nueva «contextualización» (lo que Gadamer llamaba la «fusión de horizontes»). Por consiguiente, la hermenéutica no consistirá tanto en conocer el *detrás* del texto, cuanto el *delante* del texto: interpretar es explicitar el modo de ser-en-el-mundo desplegado delante del texto. En último término, interpretar es apropiarse una proposición sobre el mundo, que está delante del texto, como aquello que la obra despliega, descubre, revela. Y comprender es comprenderse delante del texto: exponerse a él y recibir de él un sí mismo más amplio, una propuesta de existencia adecuada a la propuesta que me hace el mundo del texto.

P. Ricoeur ha intentado una aplicación de esta teoría general

hermenéutica a la hermenéutica bíblica con sugerencias interesantes, aunque aún no del todo elaboradas. Dejando aparte otros aspectos, merece la pena subrayar cómo la primea tarea de la hermeneútica bíblica sería, no suscitar una decisión en el lector, sino permitir que se despliegue el mundo del texto bíblico ante nosotros. Este mundo del texto es «literario», se expresa mediante narraciones y lenguaje simbólico, que se distancia poéticamente de la realidad cotidiana. De este modo, el lenguaje bíblico podrá abrirse un camino a través del mundo de la experiencia ordinaria, incluso a pesar de su cerrazón a lo trascendente, hacia lo que Heidegger llamaba la realidad de «lo posible». Aquí radicaría la apertura a Dios y a Cristo, que permite una hermenéutica bíblica de este tipo, dando un sentido a nuestra «interpretación de la Escritura». Esto es posible porque en la Escritura se produce el hecho de que las «formas» literarias están indisolublemente unidas con las tradiciones religiosas. Y porque, de este modo, podemos tener la experiencia de los símbolos, narrados en ese lenguaje, recobrándola en una segunda ingenuidad, volviéndola a experimentar con una inmediatez enriquecida por la reflexión, la crítica y la fe. Es decir, el símbolo vuelve a dar significado a nuestra vida a través de una hermenéutica bíblica adecuada.

3. *Psicoanálisis e interpretación de los textos bíblicos*[16]

Una de las ciencias humanas que más fuerza han adquirido en nuestros días es sin duda la psicología y, dentro de su ámbito, esa rama específica que es el psicoanálisis. Como afirma P. Grelot,

[16] Para una visión general y buena selección bibliográfica, cf. A. Vergote, *Psychanalyse et interprétation biblique*, en DBS (1975) 254-6; id., *Aportación de los datos psicoanalíticos a la exégesis*, en *Exégesis y hermenéutica*, 88-122; cf. además L. Beirnaert, *La parábola del hijo pródigo leída por un analista*, en *Exégesis. Problemas de método*, 167-76; A. Vleyn, *Approche psychanalitique de l'Evangile de Marc:* «Lumen Vitae» 32 (1977) 358-72; L. Kristeva, *Lire la Bible:* «Esprit» (1982) 143ss; M. Sales, *Possibilités et limites d'une lecture psychanalitique de la Bible:* NRT 101 (1979) 719ss; F. Dolto, *El evangelio ante el psicoanálisis* (Madrid 1979); D. Stein, *Lectures psychanalitiques de la Bible* (París 1985); E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 vols. (Olten/Friburgo Br. 1984-85); sobre esta voluminosa obra, cf. la respuesta muy crítica de dos exegetas en G. Lohfink/R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann* (Stuttgart 1987); breve y buena visión de conjunto es también la de M. Weinrich, *Tiefenpsychologische Bibelauslegung*, en W. Langer (ed.), *Handbuch der Bibelarbeit* (Munich 1987) 156-62.

mientras la psicología se mantuvo dentro del espacio de la filosofía, bien como psicología especulativa, bien como experimental, sus relaciones con la Biblia fueron más bien externas y lejanas. Sin embargo, la entrada en escena del psicoanálisis cambió esta situación. Básicamente, el psicoanálisis trata de establecer sobre la base de la experimentación un método propio de investigación del psiquismo humano en sus resortes más profundos. En este sentido se presenta con la pretensión de ser una ciencia y, en algunos casos, incluso con pretensión de totalidad. Por supuesto, la experiencia religiosa no podía caer fuera de este análisis. El problema, como tantas veces, reside en establecer los límites entre lo que puede ser puro análisis científico del psiquismo humano y la interpretación que de estos fenómenos se hace, en algunas ocasiones con la ayuda de determinados presupuestos filosóficos previamente aceptados.

¿Cómo se pueden relacionar psicoanálisis y Biblia? No olvidemos que el psicoanálisis es en su origen y práctica un método directo y experimental para explorar la dimensión profunda, el subconsciente, de una psique humana. En principio, pues, sólo puede psicoanalizarse a una persona y, aún en este caso, no se trata tanto de aplicar unos métodos y técnicas cuanto de instaurar lo que puede llamarse una «lectura creadora» de sentido entre lo que propone el paciente, las interpretaciones sucesivas del psicoanalista y las posteriores reacciones que de ello se sigan.

En este sentido podría hacerse una lectura de textos escritos y en consecuencia de textos bíblicos. Hay que advertir que no se trata, en ningún caso, de describir la psicología de personajes, como si se tratase de seres vivos; tampoco se debe reducir a sacar los significados ocultos en un contenido manifiesto, como si el objetivo fuese sólo descubrir «lo que no se dice». Entonces, ¿en qué consistiría una lectura psicoanalítica de la Biblia? Hay casi tantas opiniones como psicoanalistas y escuelas. En general se suele afirmar que una lectura de este tipo debe cumplir las siguientes condiciones:

- El texto se debe tomar con toda seriedad y en su integridad: lo que dice, sus lagunas, sus aspectos simbólicos, todo ha de ser tenido en cuenta.

- El texto debe ser referido al conjunto de la Escritura con su significación global.

- La lectura supone la referencia a una antropología psicoanalítica. Esta es la precomprensión o el presupuesto específico, que

naturalmente puede ser diverso según la escuela psicoanalítica que se profese.

El problema está en el paso de la antropología analítica al texto bíblico. No es fácil hacerlo. A. Vergote ha propuesto hacerlo por «homología», es decir, tratando de establecer un paralelo entre los elementos de la antropología psicoanalítica y la antropología religiosa bíblica. Sin embargo, los resultados no son demasiado satisfactorios, como tampoco lo son los obtenidos por L. Beiernaert, cuando aplica toda la serie de conceptos e instrumentos técnicos psicoanalíticos al texto sobre Caín y Abel. Algo parecido sucede a A. Vleyn en su análisis de Mc a partir de la concepción del narcisismo en la teoría freudiana. Otro sistema diferente utiliza la psicoanalista F. Dolto, quien intenta dialogar en primera persona con textos evangélicos desde una confesión creyente y una técnica psicoanalista, tratando de apropiarse el texto evangélico con una doble finalidad: intentar descubrir cómo actúan en el relato evangélico las leyes del inconsciente descubiertas por el psicoanálisis y leer y comprender mejor ese texto gracias a sus conocimientos psicoanalíticos. Sin embargo, este proyecto no siempre es mantenido a lo largo de su trabajo. Finalmente, y por no alargarnos, merece atención también el intento de otra psicoanalista francesa, D. Stein, quien reconoce la necesidad de una preparación bíblica, sobre todo en lo que se refiere a los métodos histórico-críticos y al análisis estructural, y se propone una lectura psicoanalítica de la Biblia que tenga en cuenta, además de lo dicho, estas exigencias: 1) el lector debe dejar aflorar, transparentar algo del proceso que se instaura en él al encontrarse con el texto en el acto de lectura; 2) el proceso de lectura no consiste en aplicar sistemáticamente unos medios psicoanalíticos; se trata de una lectura aleatoria, y es precisamente en la progresión que esa lectura hace y en los obstáculos con que el lector psicoanalista se encuentra, donde a veces se descubre un sentido nuevo. En todo caso, concluye esta autora, ningún texto en general, y menos los bíblicos, pueden ser escuchados como se escucha a un paciente en una sesión analítica, ni descifrarse como si sólo hubiera en él una serie de síntomas, ni resolverse como se resuelve un conflicto neurótico. Así pues, una lectura psicoanalítica sería sólo posible en cuanto que la hace personalmente un psicoanalista a través de la escucha analítica, del trabajo del inconsciente.

En cualquier caso estamos ante una práctica todavía muy nueva, que debe evitar, por un lado, la proyección sin más de esquemas psicoanalíticos en el texto; por otro, el desconocimiento de la más elemental exégesis, con el riesgo de proyectar sobre el texto unas ideas propias, que serán lo único que de él se saque. Como afirma prudentemente P. Grelot, «hay que esperar todavía» para que esta práctica encuentre su camino y ver entonces lo que da de sí.

4. *Otras lecturas y métodos de interpretación*

Casi de forma telegráfica, añadamos, para concluir nuestra historia, algunas otras vías de acceso al texto bíblico propuestas desde diversas perspectivas por biblistas contemporáneos. En general, no pueden considerarse como procedimientos hermenéuticos completos; son más bien, según acabo de decir, «vías de acceso» al texto bíblico, que pueden enriquecer no poco nuestra comprensión de él.

a) Análisis estilístico.

En este apartado puede situarse lo que el exegeta español L. Alonso Schökel denomina *análisis estilístico* del texto bíblico[17]. Partiendo de que el texto bíblico es un texto literario, este autor defiende, junto con otros métodos exegéticos, un acceso literario al texto especialmente a través del estudio del estilo, de los procedimientos estilísticos, que nos descubren la singularidad de cada texto bíblico. El autor parte del supuesto siguiente: en literatura la forma es significativa y crea sentido. No puede haber separación perfecta entre forma y contenido, pues en literatura el sentido existe en la forma y por la forma, hasta el punto de que la obra concreta es signo constituido por la correspondencia entre significante y significado. Este tipo de acceso al texto no excluye otros diferentes, que ya hemos visto. Supone estudiar el texto desde una perspectiva sincrónica y lleva consigo el análisis de lo que Alonso Schökel llama «estilemas», tal como los desarrolla en su poética hebrea: material sonoro, ritmo, paralelismo, sinonimia, repetición, merismo, figuras, desarrollo, composición. Tiene la ventaja de abrir el texto a diversas significaciones, como ocurre con toda obra verdaderamente poética, y hace surgir la «validez» o dimensión actual del texto bíblico de su misma organización interna o unidad. El procedimiento ha sido ensayado con notable sensibilidad y competencia por el autor, sobre todo en textos poéticos veterotestamentarios. Algunos discípulos suyos han emprendido el estudio de determinados estilemas de manera sistemática.

[17] Acerca del análisis estilístico, cf. L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*, I: *Interpretación literaria de textos bíblicos* (Madrid 1987) espec. la poética hebrea, pp. 17-228; id., *Treinta salmos: poesía y oración* (Madrid 1981) 13-33.

b) Análisis retórico.

Otra vía de acceso, antigua y a la vez reciente, es la propuesta por G. A. Kennedy, denominada «Rhetorical Criticism», y que podríamos traducir por *análisis de géneros retóricos*[18]. También se presenta como un instrumento adicional, en este caso para completar los tradicionales métodos histórico-críticos. Aplicado especialmente al NT, parte del hecho de que los escritores neotestamentarios tratan de comunicar un mensaje persuadiendo a sus lectores (su «audiencia»), para que crean en él. Y esto lo hacen en la mayoría de los casos utilizando los procedimientos retóricos del momento, generalmente greco-latinos, aunque se puede hablar también de una retórica hebrea. El «análisis de géneros retóricos» es también de tipo sincrónico: toma el texto en su estado actual y lo considera desde el punto de vista de la intención del autor, del efecto conjunto que produce y desde la manera como sería percibido por una audiencia de contemporáneos a él. Para ello estudia las características del lenguaje de la retórica, especialmente de la retórica sacra, así como sus diversas figuras, a partir de los «retores» del período neotestamentario, elaborando después un método para aplicarlo al análisis de la literatura del NT. Este método lleva consigo cuatro pasos o momentos, aunque no se deben considerar éstos como necesariamente sucesivos: delimitación de la «unidad retórica» (en cierto modo paralela a la perícopa, aunque no coincida necesariamente con ésta); determinación del «contexto retórico» de la unidad (en paralelo con el contexto vital o *Sitz im Leben);* análisis de la organización del material en el texto (subdivisiones, efecto persuasivo de estas partes, interrelaciones, etc.); reconsideración de toda la unidad en su conjunto para evaluar hasta qué punto se ha captado el carácter retórico del texto y las implicaciones que ello tiene en el orador y en la audiencia.

Este procedimiento puede sin duda, especialmente en determinados casos específicos, ayudarnos a valorar pasajes neotestamentarios en su contexto y a aplicar el análisis literario.

c) Lectura feminista de la Biblia.

Concluimos esta reseña con unas notas sobre la propuesta de *lectura feminista* de la Biblia[19]. Se trata naturalmente de un ele-

[18] Sobre el analisis de generos retoricos baste señalar aqui el estudio de G A Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Londres 1984), donde se encontrara mas bibliografia

[19] Para una aproximacion a la lectura feminista de la Biblia, cf el boletin

mento de la más amplia teología feminista contemporánea, que pone en cuestión «la concepción cultural dominante expresada en un lenguaje masculino, en unos textos clásicos masculinos y en unas teorías y estructuras educativas que hacen de la mujer algo insignificante, marginal y trivial» (E. S. Fiorenza). Así pues, la «exégesis feminista» parte de la experiencia actual de las mujeres en su propia situación dentro de una Iglesia predominantemente masculina. Incluso dentro de la Biblia se percibe la preponderancia de una cultura patriarcal, que deja en la sombra o en el desprecio a las mujeres. Esta apreciación, llevada al extremo, ha conducido a algunas mujeres, comprometidas en una reflexión bíblica desde su ser femenino, a abandonar la Biblia y la Iglesia como lugares en los que sería imposible una plena realización libre y completa como mujer. Ciertamente esto no es siempre así.

En todo caso, lo característico de una lectura feminista de la Biblia no consiste en perfilar el papel de la mujer en ella, subrayando los rasgos «feministas» de la Escritura. Esto pueden hacerlo también los hombres. Consiste más bien, en leer la Escritura desde la precomprensión específica del ser mujer en una sociedad patriarcal, y por eso ser alguien oprimido. A partir de esta actitud, común a todas las lecturas feministas de la Biblia, los diversos estudios expresan los paradigmas feministas de diversas maneras, sirviéndose de distintos análisis filosóficos o sociopolíticos. Estas lecturas, diferentes en su grado de radicalidad, se mueven en una tensión creadora entre dos polos: por un lado, la necesaria insistencia en que la teología, la tradición bíblica y las Iglesias cristianas son culpables del pecado estructural de patriarcado resistente y racista, que perpetúa y legitima la violencia y explotación de la mujer. Por otro lado, la necesidad imprescindible, para seguir siendo cristiana, de mostrar que la fe, la tradición bíblica y la Iglesia no son intrínsicamente sexistas y racistas (E. S. Fiorenza). El camino es, sin duda, interesante y abierto. No está exento de

de C Bernabe Ubieta, *Biblia y feminismo* EstBib 46 (1988) 97-120, donde se encontraran las obras basicas, ademas, cf E Schussler Fiorenza, *Una teología crítica y feminista de la liberación* «Concilium» 20 (1984) 63-76, id., *En memoria de ella Una reconstruccion teológico-feminista de los orígines del cristianismo* (Bilbao 1989), B J Brooten, *Perspectivas feministas en la exegesis del NT.* «Concilium» 16 (1980) 234-43 Desde una perspectiva mas radical, cf M Kassel, *Feministische Bibelauslegung,* en W Langer (ed), *Handbuch,* 151-6 Un ejemplo de aplicacion de la lectura feminista en un contexto preferentemente catolico, en K Walter/M C Bartolomei (eds), *Donne alla riscoperta della Bibbia* (Brescia 1988)

reacciones extremas. Pero puede ayudarnos a modificar no pocos puntos de vista, dados por seguros y que, sin embargo, no lo son tanto en la realidad, por ser subsidiarios, más que de la Biblia, de una concepción excesivamente masculina de la cultura que nos envuelve[20].

IV. ORIENTACIONES BIBLIOGRAFICAS

Las presentaciones generales más interesantes son las siguientes: P. Grelot, *L'exégèse biblique au carrefour:* NRT 108 (1976) 416-34; 481-511; V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios,* 265-90; L. Maldonado, *El menester de la predicación* (Salamanca 1972); P. N. Beaude, *Tendences nouvelles de l'exégèse* (París 1979); F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart,* en M. Schmaus/A. Grillmeier/L. Scheffczyk (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte* I, 3c (Friburgo Br. [2] 1976), con un añadido sobre la influencia de Gadamer en la hermenéutica bíblica.

[20] Acerca del análisis crítico canónico, cf. c. IV, II, 4 y la bibliografía allí señalada. Sobre la influencia de la filosofía del análisis del lenguaje, nacida a partir de la obra de L. Wittgenstein y del círculo de Viena, que aquí no tocamos, cf. una breve presentación y una severa crítica a P. van Buren en el trabajo de S. Cipriani, *L'ermeneutica neotestamentaria di Paul van Buren,* en ABI, *Esegesi ed ermeneutica,* 109-36, con la bibliografía básica. Para una introducción a la cuestión, cf. J. Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Salamanca 1976).

Capítulo XII
HERMENEUTICA CATOLICA DE LA BIBLIA

La larga historia que resumidamente acabamos de recorrer no puede limitarse a ser mera ilustración erudita del interés que a lo largo de los siglos ha suscitado la Sagrada Escritura. Es más bien enseñanza y, a la vez, advertencia. Enseñanza, porque descubrimos que no se puede construir sobre el vacío y que las novedades más revolucionarias son las que hunden sus raíces en la tradición más profunda. Advertencia, que nos avisa de que la interpretación bíblica no es una especie de técnica inamovible, que se descubre y construye de una vez para siempre. Al contrario, hemos podido descubrir que esa interpretación la van haciendo seres humanos cambiantes, que viven en épocas distintas con preocupaciones diferentes y que en cada circunstancia han intentado abrirse al diálogo con Dios a través de la Escritura. En consecuencia, los cambios, los avances y las desviaciones en la historia de la interpretación bíblica pertenecen por derecho propio a ese diálogo que constantemente debe mantener la fe con la cultura. Diálogo no siempre fácil, a veces crispado y bronco, roto en algunos momentos, pero que el católico considera siempre posible.

Por otra parte, hemos podido constatar que, en los últimos siglos, la reflexión hermenéutica se ha llevado a cabo en gran parte fuera de la Iglesia católica, sin su participación en el diálogo. El concilio Vaticano II se propuso reanudarlo en todos sus aspectos (cf. GS 3.58.62, *passim*), y los esfuerzos de la teología y la exégesis católica durante los últimos 25 años son, con sus titubeos y equivocaciones, también con sus aciertos, un intento de respuesta a la demanda conciliar, inexcusable para el católico del s. XX. Este capítulo trata de sostenerse en la misma línea, manteniendo las adquisiciones hechas a lo largo de los siglos y oteando nuevas perspectivas.

I. ORIENTACIONES RECIENTES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

La constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, que será nuestro punto de partida, es el documento en el que confluyen toda una serie de intervenciones del magisterio reciente de la Iglesia, que se inició a finales del siglo pasado. Brevemente conviene repasar las principales aportaciones en lo que se refiere a la interpretación bíblica, para así poder construir con mayor perspectiva[1].

1. *Antecedentes del Concilio Vaticano II*

La encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, escrita a finales de 1893 (EB 81-134), nace como un intento de respuesta a las cuestiones sobre la inerrancia bíblica en un momento difícil, caracterizado por la influencia del racionalismo derivado de la Ilustración. De aquí su inevitable tono apologético (cf. c. X, VI). Tras reafirmar la naturaleza divina de la Escritura, garantizada por su inspiración, y reivindicar para la Iglesia la comprensión e interpretación auténtica de su verdadero sentido, da una serie de orientaciones al exegeta católico, que debe trabajar siempre bajo la guía del magisterio de la Iglesia (EB 116), debe utilizar el arte o ciencia de la crítica, estudiar las lenguas semíticas (EB 118-9) y tener en cuenta los avances de las ciencias físicas y naturales (EB 120), así como de la historia y la arqueología (EB 123). En todo ello predomina la finalidad de defender la Escritura frente a los errores modernos.

La encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, escrita en 1920 para conmemorar el XV centenario de la muerte de san

[1] La edición oficial de las actas del Concilio Vaticano II es decisiva para el estudio de esta parte (como también para el estudio de toda la constitución); cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, 26 vols. (Ciudad del Vaticano 1970-80); interesan especialmente los volúmenes I-VI. Entre los comentarios a la *Dei Verbum*, cf. *ComDV* 3-99 (G. Ruiz), con disposición sinóptica y cómoda de los distintos proyectos de la constitución; la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, sobre la historicidad de los evangelios, puede consultarse cómodamente en «L'Osservatore Romano», 14 mayo 1964; edición oficial en AAS 56 (1964) 712-18; traducción española en B. D. Dupuy (ed.), *Vaticano II. La revelación divina*, 359-69. Cf. además B. Boschi, *Impostazione del problema ermeneutico dalla Providentissimus alla Dei Verbum*, en ABI, *Costituzione conciliare Dei Verbum*, 283-99; T. A. Collins/R. E. Brown, *Declaraciones de la Iglesia*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V, 325-45; S. Muñoz Iglesias, *Doctrina Pontificia*, I: *Documentos Bíblicos* (Madrid 1955) 31-150.

Jerónimo (EB 440-95), es deudora de la crisis modernista (cf. c. X, VI, 3). Insiste por ello en las disposiciones internas del intérprete de la Escritura y da un juicio más bien negativo del recurso a los géneros literarios. Son también de estos años (1905-1915) las respuestas más severas de la Pontificia Comisión Bíblica, creada por León XIII, sobre determinadas interpretaciones no históricas de los primeros capítulos del Génesis y sobre las discusiones acerca de la atribución de los libros bíblicos a sus autores tradicionales. Bien es verdad que más tarde, en 1955, el secretario de la Comisión afirmará que estas respuestas tenían un valor cautelar, dadas las dificultades del momento, y eximirá a los investigadores católicos de la obligación de mantenerlas, excepto en materia de fe o moral.

Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, escrita el año 1943 con motivo del L aniversario de la *Providentissimus* (EB 538-69), reflejaba ya la nueva situación creada por el movimiento bíblico católico y suponía un espíritu nuevo que abrió las puertas al florecimiento de la exégesis católica. Según ella, es necesario que el exegeta católico acuda a los textos originales, como hicieron algunos Santos Padres (EB 547), y que se emplee el arte de la crítica con todos sus recursos (EB 548). De este modo se llegará a establecer el sentido literal, para lo cual debe tenerse siempre en cuenta la enseñanza de la Iglesia, de los Padres y la analogía de la fe (EB 550-4). Hasta aquí recogía de nuevo el espíritu de la encíclica *Providentissimus*. Pero quizá su mayor aportación fue la apertura que la encíclica impulsó al uso y cultivo de la orientalística y de los géneros literarios (EB 557-60). Aunque se refería sobre todo al AT, no quedaba excluido el NT. Y la respuesta de los exegetas católicos no se hizo esperar, iniciándose lo que puede llamarse, sin duda, la era moderna de la exégesis católica.

Sin embargo, en las vísperas del Concilio Vaticano II sobrevino un nuevo ataque contra el uso de la crítica en el estudio de la Biblia. Esta vez se centró en el empleo de los métodos histórico-críticos, especialmente por lo que se refiere al NT, y se prolongó a lo largo de las sesiones de trabajo del Concilio, en las que se estaba elaborando y discutiendo la futura constitución *Dei Verbum*. En este contexto publica la Pontificia Comisión Bíblica, el 21 de abril de 1964, su instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la verdad histórica de los evangelios. En ella se pide, entre otras cosas, al exegeta católico que atienda a las normas de la hermenéutica racional y católica y utilice con cuidado los nuevos recursos de que dispone la exégesis, especialmente los que aporta el «método histórico»,

entendido en sentido amplio. Además se dice expresamente que el exegeta podrá utilizar los elementos aprovechables aportados por el «método de la historia de las formas», si bien debe atender a la posible infiltración de principios filosóficos y teológicos reprochables, sobre todo aquellos que parten de principios racionalistas que no reconocen el orden sobrenatural. Estas orientaciones contribuyeron sin duda a la última redacción del texto conciliar.

2. *Elaboración de la constitución «Dei Verbum»*

Todo este proceso de esclarecimiento llega a su punto culminante en la elaboración del n. 12 de la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II. Pero la formulación que hoy encontramos en este número no se alcanzó sino después de arduas discusiones y no pocas precisiones y matices. De hecho, en el primer proyecto o esquema sobre la interpretación de la Biblia, que se presentó en noviembre de 1962, se transparentaba cierto retroceso respecto a la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Ya el título era significativo: «Cómo hay que juzgar de la inerrancia». De este modo, la entera tarea interpretativa de la Escritura se ponía al servicio de una actitud apologética, en vez de favorecer una correcta interpretación que en sí misma llevaría a aclarar determinados problemas bíblicos. Para juzgar de la inerrancia, se añadía, conviene conocer el modo como la Escritura llega a la verdad, lo cual se consigue estudiando el carácter de cada libro, que puede ser histórico o didáctico, profético, poético, alegórico o parabólico. Esta enumeración confusa de géneros literarios (cuyo nombre no se menciona en el proyecto) y modos de expresión era todo lo que quedaba de la defensa prudente, pero decidida, que Pío XII había hecho en su encíclica de los géneros literarios. A continuación se hablaba del sentido expresado por el hagiógrafo en el texto bíblico y de su intención, cognoscibles mediante un examen de las condiciones y circunstancias de su tiempo. Finalmente, se concluía que todas estas cosas son asumidas por la Palabra divina, y en consecuencia no puede encontrarse error en ellas, salvo que se ha de tener en cuenta el modo ordinario de expresarse de los hagiógrafos, limitado por las circunstancias de su época. Todo ello, sin embargo, no era obstáculo para que resplandeciesen la autoridad y santidad de la Escritura.

El segundo proyecto, elaborado por una comisión mixta, doctrinal y ecuménica, reorienta decisivamente la cuestión. Ya el título

mismo supone un cambio de programa: «Cómo se ha de interpretar la Sagrada Escritura». Desaparecen las alusiones a la inerrancia y se parte de un principio básico cuya formulación se irá después precisando: puesto que Dios escribió mediante hombres, es preciso investigar lo que quisieron decir los hagiógrafos para conocer la verdad que Dios nos quiso comunicar.

En el tercer proyecto las novedades añadidas son de gran interés. El principio de las consecuencias que tiene para la interpretación bíblica la doble naturaleza humano-divina de la Escritura se expresa mediante una cita de san Agustín; se añade a la necesidad de conocer la intención del autor una expresión difícil: es preciso conocer también lo que Dios quiso manifestarnos con las palabras de aquéllos; se nombran explícitamente los géneros literarios y se distinguen de los modos de expresión literaria; se supone que hay otros medios para interpretar el texto además de los géneros literarios; se añaden una serie de normas teológicas de interpretación: el contenido de toda la Escritura, la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe, concluyendo con una buena exposición sobre la relación entre exegetas, magisterio de la Iglesia e interpretación.

El cuarto proyecto añade pequeñas correcciones de detalle, eliminando una de las alusiones a la verdad: el intérprete de la Escritura intenta conocer «lo que» Dios nos quiso comunicar (en lugar de «la verdad» que nos quiso comunicar). No obstante, se mantiene la identificación entre verdad y lo que el autor sagrado quiso afirmar. La última mención de la verdad, resto de los planteamientos del primer proyecto que estaba centrado en la inerrancia, permanecerá en el texto definitivo, si bien con el significado que tiene «verdad» en el n. 11b (cf. c. IX, II). Aparte otras correcciones de detalle, la última redacción añadirá en el tercer párrafo el principio general de la lectura de la Biblia «en el Espíritu».

Por lo demás, el n. 13, que trata de la condescendencia de Dios, manifestada en su comunicación con nosotros mediante una escritura humana, se hallaba presente en el primer proyecto y se mantuvo hasta el final con pequeñas variaciones, la más importante de las cuales fue la alusión explícita a san Juan Crisóstomo, introducida en el esquema tercero. Estos textos nos servirán a continuación de base para elaborar una hermenéutica de la Escritura.

II. HERMENEUTICA DE LA BIBLIA: PALABRA DE DIOS EN LENGUAJE HUMANO[2]

1. Punto de partida: naturaleza humano-divina de la Escritura

Es costumbre bastante habitual en los manuales distinguir, junto a principios de hermenéutica o exégesis racional, otros característicos de una hermenéutica teológica. Aunque esta distinción puede tener su utilidad didáctica, corre el peligro de introducir una imagen distorsionada de la Biblia, como si se pudiese separar con toda nitidez en ella su aspecto de palabra humana y de Palabra de Dios. Sin embargo, la Escritura es toda ella palabra humana y toda ella Palabra de Dios. De aquí que toda hermenéutica bíblica válida para el creyente ha de conservar la referencia constante a estas dos cualidades inseparables de la Escritura. Así lo expresa el principio teológico con que se abre DV 12a: «Dios habla en la Sagrada Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano», tomado de San Agustín (*De Civ. Dei* XVIII, 6, 2). Este principio es el que justifica la necesidad de una interpretación del texto bíblico, pues sólo llegaremos a conocer lo que Dios quiso comunicarnos si tenemos en cuenta el lenguaje humano con que nos habla.

Por supuesto que la Biblia puede estudiarse como libro puramente humano, y en este sentido es un libro accesible a todos, también a los no creyentes, pues todos tienen acceso a lo que los autores quieran decir. Pero en lo que estos autores querían comunicarnos el creyente reconoce la expresión de un pensamiento divino: «lo que Dios quería darnos a conocer con las palabras de ellos» (DV 12a).

Así pues, desde el punto de vista del intérprete católico no cabe una abstracción absoluta entre interpretación de la Biblia como libro humano y reconocimiento de la palabra que en él Dios comunica. El exegeta católico se acerca a la Biblia siempre con la convicción de que es Sagrada Escritura, libro plenamente humano y plenamente de Dios. Esta es la consecuencia básica del principio

[2] Son importantes para este apartado los comentarios a la constitución *Dei Verbum* Subrayamos los de L Alonso Schokel, en *ComDV* 420-80, P Grelot, en B D Dupuy (ed), *Vaticano II La revelacion divina* II, 44-50, A. Grillmeier, en LTK (2 ª ed) 497ss, de este mismo autor en U Betti y otros, *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione* (Milan 1966) 118-51, y el volumen colectivo de la ABI citado en nota anterior Una discusion interesante sobre los metodos historico-criticos y la doctrina de la Iglesia en R E Brown, *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (Londres 1986), vease tambien, con su propia perspectiva, J M Casciaro Ramirez, *Exégesis biblica, hermeneutica y teología* (Pamplona 1983)

de la inspiración, presentado por la constitución *Dei Verbum* en el anterior número 11. Toda interpretación católica de la Biblia supone ya una actitud creyente. En términos de hermenéutica filosófica contemporánea diríamos que ello forma parte de la precomprensión básica del exegeta cristiano.

Es precisamente esta actitud la que lleva al exegeta a tomar en serio la dimensión de lenguaje humano inseparable de la Biblia. Y la que justifica que empleemos todos los instrumentos de la crítica para lograr una interpretación adecuada del texto. En el fondo estamos ante una de las consecuencias de la encarnación: del mismo modo que no tenemos acceso pleno a Dios Padre si no es por Cristo, su «exegeta» adecuado (cf. Jn 1,18), nada sabríamos con certeza de Cristo si no fuese a través de su cercanía a nosotros como hombre concreto. «La Palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (DV 13).

En consecuencia, no hay posibilidad ordinaria de acceso a la Palabra de Dios si no es a través del conocimiento de la palabra humana de los autores bíblicos, sedimentada en la Escritura. De aquí la necesidad de la crítica y la radical imposibilidad de los fundamentalismos o integrismos bíblicos que pretenden un acceso directo e inmediato a la Biblia. Esto, en términos de cristología, sería un puro monofisismo espiritualista. Pero tampoco es interpretación adecuada de la Escritura la que se limita a un puro estudio crítico de su lenguaje humano. En los mismos términos de cristología, tendríamos aquí un nestorianismo racionalista. Sólo el equilibrio entre ambas dimensiones, humana y divina, de la Biblia nos dará un adecuado acceso a su significado.

Cuanto acabamos de decir, puede ser formulado sintéticamente en dos principios de interpretación, derivados de la naturaleza humano-divina de la Sagrada Escritura:

Principio primero.

No cabe hacer una separación absoluta entre interpretación de la Biblia como libro meramente humano e interpretación de la Biblia como libro que contiene y es Palabra de Dios. Esta es la precomprensión básica del exegeta católico.

Principio segundo.

Tomar en serio la naturaleza humano-divina de la Escritura, derivada del hecho dogmático de su inspiración divina, lleva

consigo tomar en serio la humanidad de la Escritura. Y esto porque no hay posibilidad ordinaria de acceso a la Palabra escrita de Dios si no es a través del conocimiento de la palabra humana de la Biblia.

2. *El principio hermenéutico de la intención del autor*

«Puesto que Dios habla en la Sagrada Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos» (DV 12a).

Desde el punto de vista de la humanidad de la Escritura, la constitución DV nos propone como primer principio hermenéutico la investigación de la intención del autor o autores humanos de la Biblia. Este principio alcanza en la historia de la interpretación católica de la Biblia su más expresa formulación a partir de las discusiones sobre la inerrancia durante los últimos años del siglo pasado y los primeros del actual. Sin embargo, entonces se comprendía de un modo bastante limitado: se trataba de descubrir lo que el autor quería enseñarnos a través de sus palabras, lo cual no siempre coincidía con lo que a primera vista decía. De este modo se intentaba salvaguardar la inerrancia bíblica. Así entendido, este principio no tiene sentido, puesto que no podemos llegar a saber cuanto los autores bíblicos nos quieren comunicar si no es mediante las palabras escritas y concretas.

Por otra parte, la actual reflexión hermenéutica nos ha puesto en guardia frente a una aceptación ingenua de este principio. En primer lugar, porque entre lo que un autor quiere decir y lo que escribe para decirlo hay ya una primera distancia (autor-obra), que no es necesariamente y en todo coincidente. En segundo lugar, entre la obra y el lector determinado en un momento concreto hay una segunda distancia aún mayor, puesto que el lector no comparte la mayoría de los elementos que componen el ambiente cultural y vivo del autor. Todo ello se complica si tenemos en cuenta la complejidad de lo que se encierra bajo el término «autor» en la mayoría de los escritos bíblicos, como ha puesto de relieve la exégesis histórico-crítica. En muchos casos no se puede hablar de un autor único, ni siquiera de una misma época. ¿Cuál es por ejemplo la intención del autor en la parábola del mayordomo sagaz (Lc 16,1-12)? ¿El ser sagaces e inteligentes ante el acontecimiento

del reino que se avecina, según el v. 8a)? ¿El emplear correctamente las riquezas, según el v. 9? ¿El ser fieles en las cosas pequeñas, como parecen afirmar los vv. 9-12? ¿Hay un solo autor de todas estas conclusiones diferentes? De aquí que en un momento de la elaboración del texto conciliar se sustituyese la palabra «autor» por el plural «autores».

Más dificultades surgen aún si tenemos en cuenta las limitaciones a la intención del autor que nos señalan las ciencias humanas, como la psicología y la sociología. ¿Hasta qué punto pueden actuar motivos subconscientes en lo que el autor quiere o no decir? ¿Hasta qué punto hay una serie de connotaciones sociológicas, empezando por el mismo lenguaje que usa el autor, y que condicionan lo que éste quiere decir, añadiendo o quitando matices, sin que el mismo autor lo perciba de un modo reflejo?

Todavía podemos añadir lo que la actual ciencia literaria nos dice acerca de la autonomía del texto, una vez que ha sido escrito. Los autores clásicos eran ya conscientes de este hecho: «habent sua fata libelli», afirmaban. Los escritos tienen su propio destino.

Es verdad que un estudio serio del texto, de su historia, de su contexto inmediato y amplio nos puede ayudar a comprender mejor lo que el autor o autores querían decir con esas palabras. Pero en ningún caso podemos pretender una indagación absolutamente cierta de la mente del autor o autores. Aparte de que siempre nos quedarán al margen otros muchos datos, difícilmente aprehensibles, puesto que escapan incluso a la psicología del autor.

Pero el texto conciliar es todavía más complejo. Si queremos saber lo que Dios quiso comunicarnos en la Escritura, no basta que estudiemos con atención lo que los autores querían decir; hay que estudiar además «lo que Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos». Con esto se incluye un principio de hermenéutica teológica. No se afirma aquí que Dios haya querido comunicarnos con el texto necesariamente algo distinto de lo que querían decir los autores bíblicos, ni se quiere hacer una declaración expresa sobre el «sentido pleno» (del que más adelante hablaremos). Parece, más bien, que el sentido de los autores humanos y el intentado por Dios deben deducirse fundamentalmente del texto, y no sólo de la intención del autor.

De este modo podemos llegar a una valoración del principio de la intención del autor que evite todo peligro de psicologismo. Dios asume las palabras de los autores humanos con toda la complejidad a que hemos hecho alusión. La intención del autor o autores humanos son un momento importante en la elaboración de este texto, y por tanto debemos esforzarnos en lo posible por descubrirla. En todo este proceso, el creyente acepta

que Dios interviene para comunicarnos con su bondad y sabiduría lo que él mismo es y para manifestar el misterio de su voluntad (cf. DV 2), es decir, «la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para nuestra salvación» (DV 11b). Todo ello lo debemos investigar a través de las palabras escritas y concretas de la Escritura, presididas por la intención global y unificadora de los autores humanos. Esta intención es un factor importante a la hora de interpretar un texto. Pero no es el único. Y la acción de Dios se hace presente en todos los factores que nos ayudarán a comprender mejor el texto bíblico.

Lo que acabamos de decir, puede formularse del siguiente modo:

Principio tercero.

Para conocer lo que Dios quiere decir y dice en la Sagrada Escritura es necesario conocer tanto los condicionamientos e intención de su autor o autores humanos como los de su lenguaje, que no siempre dependen de la intención de los autores humanos.

3. *Géneros literarios y otros métodos*

«Para descubrir la intención del autor hay que tener en cuenta, entre otras cosas, «los géneros literarios». Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado intenta decir y dice, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor quiere afirmar en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempos del escritor, y también las expresiones de que entonces se valían en la conversación ordinaria» (DV 12bc).

a) Los géneros literarios.

El intérprete de la Biblia usa hoy día una amplia serie de procedimientos para investigar el significado del texto bíblico. Sin embargo, el concilio Vaticano II subraya «entre otras cosas los géneros literarios» (DV 12b), es decir, las formas de expresarse oralmente o por escrito que son características de una literatura o un autor. La razón de esta insistencia es principalmente histórica y se debe a la discusión existente sobre su uso desde los tiempos del P. Lagrange, como hemos visto (cf. c. X, VI, 3). En esta orientación conciliar resuenan las palabras de la encíclica *Divino af-*

flante Spiritu de Pío XII. Merece la pena destacar estas palabras del párrafo allí dedicado a los géneros literarios:

> «... Cuál sea el sentido literal no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritos de nuestra edad... Es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos de Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella antigua edad. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que habían sido recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fuesen éstas no lo puede establecer el exegeta de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente» (EB 566).

No es éste el momento de hacer una clasificación de los géneros literarios (cf. Vol. I), que tampoco intenta el texto conciliar, limitándose a poner unos ejemplos. Nos interesa más bien subrayar cómo el estudio del género literario, del texto en definitiva, puede ayudarnos a descubrir la intención del autor. Pero también es preciso tener en cuenta las condiciones de tiempo y cultura del autor y del texto bíblico, con lo cual se alude al necesario uso del método histórico en general. Además se habla de los modos de expresarse, que no coinciden necesariamente con los géneros literarios. Se trata más bien de procedimientos de estilo, como la repetición anafórica, el eufemismo, el paralelismo, etc. Y, en el fondo, se está pidiendo también el inevitable recurso a la filología, que lleva consigo el estudio atento y orgánico de la gramática y la lexicografía de una lengua. A esto habría que añadir, al menos, el conocimiento de las lenguas originales y el establecimiento de un texto correcto mediante la crítica textual. A ambas cosas alude la encíclica de Pío XII (EB 558-9).

b) Métodos histórico-críticos.

Sin embargo, con lo dicho no están descritas todas las operaciones necesarias para determinar el significado de un texto bíblico. El Vaticano II ha mencionado algunos de estos procedimientos «entre otros». Y nuestro breve repaso a la historia de la exégesis y a las orientaciones del magisterio nos ha permitido conocer la polémica sobre los métodos histórico-críticos en los mismos días

del concilio y la solución aportada por la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* en 1964, a la cual alude la constitución conciliar cuando trata del carácter histórico de los evangelios (DV 19). Por lo demás, el estudio de los géneros literarios remite necesariamente a la crítica histórica, ya aludida al mencionar la relación de los autores bíblicos con el ambiente cultural de su tiempo. Tenemos, pues, que añadir a los anteriores procedimientos, siguiendo ahora la instrucción de 1964, el método histórico entendido en sentido amplio, cuya finalidad es la de someter las fuentes a una investigación minuciosa, fijar su carácter y valor, aprovechar los resultados obtenidos por la crítica textual, por la crítica literaria y por los conocimientos lingüísticos *(Sancta Mater Ecclesia* I).

La misma Instrucción *(ibíd.)* nos invita a utilizar el método de la historia de las formas o análisis de géneros en sus elementos aprovechables, tratando no sólo de discernir los distintos géneros literarios, sino de conocer su historia y precisar su contexto o situación vital *(Sitz im Leben).* Es de suponer que, por la misma razón, el exegeta católico deberá utilizar también el análisis de las tradiciones (historia de las tradiciones) y el análisis de la composición (historia de la redacción). En su uso se invita al intérprete a proceder con circunspección, evitando algunos prejuicios de tipo filosófico-teológico que estuvieron unidos al uso de tales métodos, debido a su origen. Así, hay que evitar el prejuicio racionalista de no reconocer el orden sobrenatural y la intervención personal de Dios en el mundo, todo concepto de fe que prescinda del carácter histórico de la revelación o lo descuide, o una concepción de la comunidad cristiana primitiva en la que no se haga referencia al principio vertebrador de la autoridad apostólica.

Tratando de sintetizar todo lo dicho, se puede formular un nuevo principio:

Principio cuarto.

Es consecuencia de los principios anteriores que, para interpretar correctamente la Escritura, sea necesario aceptar todos los instrumentos y métodos de interpretación que se emplean para cualquier obra humana de similares características. Tales son, entre otros, el conocimiento de los géneros literarios, la crítica textual y literaria, los métodos filológicos y lingüísticos, y los métodos histórico-críticos. Es condición indispensable para el uso de estos instrumentos y métodos el liberarlos de aquellos principios filosóficos, a veces conectados con ellos, que entran

en contradicción con la naturaleza divina de la Sagrada Escritura.

c) Aportación de las ciencias humanas.

Cuanto acabamos de decir no agota, sin embargo, el proceso interpretativo de un texto bíblico. Como ya hemos dicho, la constitución *Dei Verbum* no precisa un método o conjunto de métodos concretos como los únicos que deben ser usados a la hora de interpretar la Biblia. En nuestro breve repaso a los procedimientos interpretativos que han ido naciendo en estos últimos años hemos podido apreciar la riqueza aportada por la investigación reciente, especialmente en el campo de las ciencias humanas. Por tanto, se debe añadir a los métodos indicados y sugeridos por los documentos del magisterio cuanto las ciencias humanas ponen a nuestra disposición. También en este caso es preciso distinguir entre los métodos y algunos principios que en su nacimiento o desarrollo se han mezclado con ellos, pero no les están necesariamente ligados.

Así, la semiótica o análisis estructural de un texto puede perfeccionar, desde otro punto de vista, el análisis filológico y literario. El análisis estructural de algunos pasajes bíblicos ha mostrado su utilidad para acercarnos más objetivamente a su significado y puede ayudarnos a conocer mejor «lo que Dios quería dar a conocer con estas palabras» (DV 12a). Sin embargo, se debe rechazar un puro inmanentismo del discurso escrito, como si la significación del texto bíblico no hiciera referencia a una realidad extratextual (cf. c. XI, III, 1).

El análisis sociológico del texto está ciertamente ligado a lo que «el autor sagrado intenta decir y dice, según su tiempo y cultura» (DV 12b). Nos permite una valoración más profunda de los condicionamientos sociológicos en que nacen y se escriben los textos bíblicos y complementa su análisis histórico, al menos por lo que se refiere a la exégesis sociológica en sentido estricto (cf. c. XI, III, 3). También puede ser útil en determinados casos el análisis socio-histórico, tratando de conocer los factores sociales, económicos y políticos que actúan tanto sobre el autor que escribe como sobre los destinatarios para quienes se elabora la obra. Como siempre, hay que estar alerta a la hora de precisar los modelos o teorías sociológicos empleados, puesto que pueden introducir principios ideológicos incompatibles con la fe cristiana. En este sentido, es discutible la llamada «lectura materialista» de la Biblia, al menos mientras no se precise de modo claro que la base ideológica en que se sustenta, el materialismo histórico marxista, ha abandonado en su interpretación de la historia su rechazo de toda trascendencia (cf. c. XI, II, 3 d e).

Algo parecido puede decirse de la interpretación psicoanalítica de los textos bíblicos. Aunque en este campo no se han logrado resultados nota-

bles ni se han elaborado instrumentos o métodos que permitan una discusión amplia acerca de la cuestión, en principio no existe una imposibilidad, para que, con las condiciones debidas, también este tipo de análisis sea aplicado a la Biblia. Según ya hemos dicho, se debe evitar la proyección sin más, sobre el texto, de esquemas psicoanalíticos. Y desde luego, no parece aceptable un tipo de interpretación psicoanalítica que incluya principios ideológicos, que cierren toda apertura a la trascendencia o que entren en contradicción con la fe cristiana (cf. c. XI, III, 3).

Otros tipos de análisis, como el de géneros retóricos (cf. c. XI, III, 4) o el denominado análisis crítico canónico (cf. c. IV, II, 4), pueden ser sin duda de ayuda. Pero probablemente hay que esperar todavía para ver lo que dan de sí.

En un intento de síntesis, lo dicho en este párrafo puede expresarse de la siguiente manera:

Principio quinto.

Consecuencia de los tres primeros principios es también que pueden ser útiles y utilizables para la interpretación de la Sagrada Escritura aquellos procedimientos y métodos de interpretación que provienen de la investigación y el estudio en el campo de las ciencias humanas. Tales procedimientos y métodos deben utilizarse en las mismas condiciones que los anteriores, es decir, liberados de todo principio filosófico contrario a la naturaleza divina de la Escritura. Por estar menos experimentados en el campo de la ciencia bíblica, se deben usar con especial circunspección.

4. *Un método de trabajo*

Los principios hermenéuticos, que hemos ido delineando y definiendo hasta ahora, proporcionan ya al exegeta una línea de actuación o método de interpretación de gran riqueza y variedad. Teniendo en cuenta que no siempre es necesario aplicar todos los pasos aquí precisados y que el desarrollo de ellos se hará más adelante (en el c. XIII), podemos ya hacer una primera presentación orgánica de estos métodos y operaciones parciales:

a) El exegeta, para conocer lo que Dios quiere decir en la Escritura, ha de estudiar lo que los autores humanos querían comunicar y lo expresado en las palabras escritas que nos dejaron. Para ello es preciso estudiar a fondo el texto bíblico.

b) Pertenece a este estudio, como primer instrumento imprescindible, el conocimiento de las lenguas originales de la Biblia (hebreo, arameo, griego), así como, en no pocos casos, el conocimiento de otras lenguas antiguas auxiliares: algunas lenguas de los países pertenecientes al ámbito

cultural en que estuvo inmerso Israel, las lenguas de antiguas traducciones y comentaristas, como el latín, etc.

c) Es también necesario un buen conocimiento de la historia, el ambiente y la cultura en que nacen los textos bíblicos.

d) Se precisa igualmente un conocimiento científico de la historia del texto bíblico y de la crítica textual, con el fin de establecer el texto bíblico más cercano al original o, al menos, el texto más correcto.

e) El estudio crítico y literario del texto es otra de las operaciones imprescindibles. Para ello nos ayudarán la filología, que precisa la gramática y la lexicografía de un texto; la estilística, que nos descubre los modos de expresión peculiares de los escritos bíblicos; y el estudio comparativo de los elementos característicos dentro de cada texto y con otros textos bíblicos y extrabíblicos, tratando de precisar las circunstancias de autor, tiempo, contexto literario e histórico, estructura del texto, etc. Todo ello conforma lo que puede denominarse, en sentido amplio, crítica literaria.

f) El estudio de los géneros literarios y de la situación vital en que nacen y se desarrollan es también imprescindible para percibir más claramente lo que el autor quiere comunicar con su escrito. Tal estudio conduce inevitablemente a intentar reconstruir la historia de esos géneros hasta poder conocer, dentro de los limites de una investigación histórico-literaria, el proceso concreto de composición de un pasaje bíblico. El análisis de las tradiciones contenidas en ese texto escrito puede ayudar en algunos casos a remontarse al origen histórico de ellas; en otros ayudará a precisar mejor la evolución del pensamiento de los autores bíblicos. Finalmente, el análisis de la composición o redacción de un texto, de un pasaje amplio, e incluso de un libro bíblico entero será utilísimo para conocer el contexto en que se mueven el autor o autores últimos de ese escrito, así como para precisar su intención general y la orientación pastoral y teológica de su obra.

Análisis de los géneros (historia de las formas), análisis de las tradiciones (historia de la tradición) y análisis de la composición (historia de la redacción) constituyen los llamados métodos histórico-críticos en sentido estricto.

g) Todos estos métodos pueden ser completados en un determinado momento del proceso interpretativo con alguno de los procedimientos o lecturas que el desarrollo de las ciencias humanas ha ido elaborando a lo largo de estos últimos años. Así, el análisis estructuralista o lectura semiótica, el análisis estilístico y el análisis de géneros retóricos pueden aportar nuevas dimensiones al conocimiento del texto sometido a la crítica literaria. Algún tipo de análisis sociológico o de análisis crítico canónico puede aportar nuevos datos para el conocimiento del texto y la intención del autor en conexión con la práctica de los métodos histórico-críticos. Algo parecido sucede, aunque en este campo hay menos experiencia, con el análisis psicoanalítico del texto en cuestión.

h) En todo caso es preciso notar que esta metodología proporciona unos resultados que terminan su proceso interpretativo con la aclaración del texto. Es decir, parten del texto y recorren un camino hacia atrás hasta volver de nuevo a él, proyectando luz sobre el mismo texto y la intención de su autor o autores. Queda por dilucidar todavía la actualización de ese texto, es decir, su significación para el lector que está delante del texto. Esta es una de las cuestiones centrales de la actual reflexión hermenéutica contemporánea y a ella nos referiremos más adelante. Pero antes es preciso presentar las exigencias hermenéuticas que el mismo texto bíblico impone desde lo que hemos llamado su naturaleza divina.

III. HERMENEUTICA DE LA BIBLIA: LA LECTURA «EN EL ESPIRITU»

Los principios hermenéuticos hasta aquí expuestos, partiendo de la doble naturaleza humano-divina de la Escritura desarrollan las condiciones o presupuestos de interpretación que lleva consigo su humanidad. En este momento nos centramos en aquellos otros principios que, sin prescindir en ningún caso del carácter humano de la Escritura Sagrada, se centran más explícitamente en su aspecto divino, en su realidad de misterio salvador. No se trata sin más, como ya hemos advertido, de exponer ahora los criterios teológicos de interpretación, tras haber expuesto las normas racionales. Esta separación no es posible de manera adecuada en la Escritura. Por ello mismo, aunque ahora hemos de exponer los principios hermenéuticos que se derivan de la naturaleza divina de la Escritura, no es posible dejar de hacer referencia a su cualidad de escrito plenamente humano. Como en el apartado anterior, también aquí nuestro guía principal es el Concilio Vaticano II[3].

[3] También aquí son importantes los comentarios a DV, especialmente los citados en nota anterior. El discurso conciliar de Mons. Edelby puede leerse en castellano, con breve comentario de L. Alonso Schökel, en *ComDV* 481-4, y en Dupuy/Feiner, *op. cit.*, 402-6. Pero, sin duda, el estudio más amplio sobre esta cuestión, lleno de sugerencias interesantes, es el de M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»* (Burgos 1987); en él se encontrará bibliografía exhaustiva sobre los comentarios y estudios dedicados a este párrafo conciliar hasta la fecha, con exposición de sus argumentos y observaciones críticas. Se deben añadir I. de la Potterie, *A leitura da Sagrada Escritura no Espirito:* «Communio. RevIntCat» (ed. portuguesa) 3 (1986) 247-62 (aparecido también en las ediciones francesa, italiana y alemana); J. M. Sánchez Caro, *La lectura eclesial de la Biblia:* «Communio. RevIntCat» (ed. española) 8 (1986) 269-91. El mérito de haber presentado por primera vez la hermenéutica bíblica derivada de los textos

1. *El texto conciliar y sus antecedentes*

«Ahora bien, la Sagrada Escritura se ha de leer e interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo, para entender y exponer con penetración el sentido de la Escritura, de modo que con su estudio previo pueda madurar el juicio de la Iglesia. Porque todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido en último término al juicio de la Iglesia, que recibió el encargo y el servicio de conservar e interpretar la Palabra de Dios» (DV 12d).

a) Un largo camino.

Todo este párrafo no existía en el *primer proyecto* presentado por la Comisión Teológica como esquema I. Sin embargo, se encuentran bastantes de sus elementos en el n. 28 de su capítulo 5, que lleva por título: «La Sagrada Escritura en la Iglesia». Concretamente, este n. 28 era una advertencia a los exegetas, recordándoles que no basta con procedimientos humanos para llegar a comprender verdaderamente la Escritura. Para ello se precisa siempre la ayuda del Espíritu Santo, pues «no se puede entender la Sagrada Escritura de modo distinto al que exige el sentido querido por el Espíritu Santo, en que fue escrita» («... et non aliter Scripturam intelligendam esse 'quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo conscripta est'»). El pasaje hacía referencia explícita al comentario de san Jerónimo a la carta a los Gálatas (5,19-21: PL 26, 445). Inmediatamente se recomienda la exégesis teológica y se afirma que todo esto no podrá lograrse a no ser que la exposición exegética se haga con el respeto y obediencia debidos tanto a la analogía de la fe como a la tradición de la Iglesia y a las normas oportunas de la Santa Sede.

El *segundo proyecto,* tras hablar de los géneros literarios en lo que será ya el definitivo n. 12 de la constitución, añade un pequeño párrafo, subrayando que todas estas normas hermenéuticas racionales deben someterse en último término al juicio de la Iglesia. Al tratar de la exégesis católica de los evangelios (n. 19 de este esquema), pide que ésta se haga según las normas de la hermenéutica racional y católica bajo la guía del magisterio. Pero el contenido del n. 28 del primer proyecto desaparece completamente, quizá por su carácter demasiado admonitorio. Con ello desaparecía un importante elemento teológico, que fue echado de menos por algunos Padres conciliares. De aquí que en el *proyecto tercero* se recojan

de DV 12 en diálogo con las corrientes filosófico-hermenéuticas contemporáneas corresponde a V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, 291-322.

las observaciones sobre la atención debida al contenido total de la Escritura, a la tradición de la Iglesia y a la analogía de la fe, pero esta vez en el n. 12, que era su sitio adecuado. Además se elimina la división entre normas de hermenéutica racional y de hermenéutica católica.

b) El texto definitivo.

Pocas cosas importantes se añaden ya en el *proyecto cuarto*. Unicamente nos interesa notar la adición sobre la unidad de la Escritura, junto a su contenido. Precisamente sobre esta redacción se harán algunas de las observaciones más interesantes, que pasan al *texto definitivo*. Así, junto a la Tradición de la Iglesia (que desde ahora se escribirá con mayúscula) algunos Padres querían que se mencionase el «sensus fidelium», el «Magisterio», y también los «Padres». En respuesta, la Comisión añadirá el adjetivo «toda»: «la Tradición de toda la Iglesia», incluyendo lo que estaba especificado en el capítulo segundo (DV 8.10).

Pero de mucha mayor trascendencia será la referencia a la lectura de la Sagrada Escritura «en el Espíritu», alusión que se había perdido en medio de las discusiones desde el primer proyecto de la constitución. En realidad la frase completa, que faltaba desde ese proyecto primero, fue introducida en el fascículo distribuido a los Padres conciliares, el 25 de octubre de 1965, con unas precisas motivaciones cuyo origen parece ser la respuesta de un grupo de profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma a los obispos brasileños:

> «1. Esto fue propuesto en el aula conciliar por Mons. Edelby. 2. Representa la doctrina vigente en toda la tradición antigua de la Iglesia, que ha permanecido viva entre los orientales hasta nuestros días. 3. Es oportuno mencionar al Espíritu Santo también en relación con la interpretación de la Sagrada Escritura, que se debe llevar a cabo bajo la luz de la fe» (AsVatII, IV, 5, 712).

Las razones 2 y 3 están recogidas en el discurso que Mons. Neófitos Edelby, arzobispo melquita titular de Edesa, pronunció en el aula conciliar el 5 de octubre de 1964 (cf. AS Vat II, III, 3, 306-9). Por tanto, sus palabras son de sumo interés para interpretar el significado de la frase, que literalmente quedó así: «cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...». Las referencias del texto conciliar son ahora la encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV, donde con esta frase se exhortaba a los exegetas católicos a tener una actitud religiosa, humilde y dócil ante la Escritura (cf. EB 482), y el ya conocido pasaje de san Jerónimo en su comentario a Gál, donde la frase es solamente un inciso: «Quienquiera, pues, que entienda la Escritura de otro modo que como exige el sentido del Espíritu Santo, en que fue escrita, aunque no se aparte de la Iglesia, puede sin embargo ser llamado sectario».

La «Escritura» en el contexto es, sobre todo, el AT. Y del conjunto del comentario jeronimiano puede deducirse que el sentido del Espíritu

Santo es el sentido evangélico, superior o espiritual, que hace referencia a Cristo y está en conexión con la Iglesia. Además, la expresión «en que fue escrita» se refiere directamente al Espíritu Santo, no al sentido.

De este dato puede sacarse una interesante consecuencia: «... la referencia al Espíritu Santo articula un sistema hermenéutico. El Espíritu Santo es el ámbito en que se escribió la Escritura, y por eso ésta tiene un sentido propio del Espíritu; pero además, por la participación en el mismo Espíritu, puede el exegeta alcanzar el sentido querido por el hagiógrafo. Por otra parte... Jerónimo habla (cf. *In Gal* 5,18: PL 26, 441D) claramente del Espíritu como ámbito salvífico *en el que* vivían Moisés y los Profetas»[4]. Ese ámbito salvífico es la única economía, la única historia de salvación, que abarca los tiempos del Antiguo y Nuevo Testamento, porque en ambos actuaban y actúan el Verbo y el Espíritu. Así pues, «un solo Espíritu inspiró toda la Escritura y el mismo Espíritu abre la mente a la comprensión de su sentido profundo»[5]. De aquí san Jerónimo sacará la consecuencia de que la exégesis espiritual, «en el Espíritu», es el modo más adecuado para leer el AT, frente a las exigencias judías de mantener el régimen de la letra. Lo cual puede hacerse únicamente, si se vive la vida del Espíritu, cuyo signo es la pertenencia plena a la Iglesia. «Por tanto, interpretar la Escritura en el sentido del Espíritu en que fue escrita significa que en toda interpretación auténtica de la Escritura se produce, por mediación del intérprete, el alumbramiento de un sentido que hace referencia al evangelio de Cristo. El intérprete que participa de la misma realidad espiritual en que fue escrito el texto es capaz de sacar a la luz un sentido no explícito del texto, pero inherente al mismo y, por tanto, auténtico»[6].

2. *El principio de la lectura «en el Espíritu»*

La mayor parte de los comentaristas de la constitución *Dei Verbum,* al explicar la frase relativa a la lectura e interpretación de la Biblia «en el mismo Espíritu en que fue compuesta», ponen de relieve que el principio de la interpretación en el Espíritu hace referencia al sentido divino de la Escritura. Pero difieren al concretar en qué consiste ese sentido divino. Y en no pocos casos interpretan el texto como una introducción, después de haber expuesto las normas de la exégesis racional, a las normas específicas de una exégesis teológica. Sin embargo, ya hemos visto que esta división entre interpretación racional e interpretación teológica no parece sostenible, pues se trata de interpretar un texto cuya naturaleza es plenamente humana y divina a un tiempo (cf. II, 1). La redacción latina

[4] Molina Palma, *op. cit.*, 100.
[5] Id., 101.
[6] Id., 107.

del n. 12 de la constitución puede darnos la clave para descubrir el valor de la afirmación que comentamos:

> «Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit...».
>
> «Sed cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...».

En ambos casos tenemos enunciado un principio general que tiene un contenido semejante y una diferencia importante de matiz. En el primer caso se enuncia el principio hermenéutico de la unidad humano-divina de la Escritura para exponer después los principios derivados más directamente de su humanidad: la intención del autor y el texto, los géneros literarios y otros métodos y «lecturas» que posibilitan la comprensión de la Escritura. En el segundo caso se introduce un principio que, aceptando la humanidad de la Escritura (éste parece el significado del *sed)*, pone de relieve el ámbito divino en que ha sido escrita y en el que, por tanto, debe ser leída e interpretada: el Espíritu (escrito con mayúscula). Se trata, pues, no de introducir una serie de normas hermenéuticas teológicas (toda la interpretación es teológica desde el principio), sino de subrayar el horizonte dentro del cual se realiza la interpretación de la Escritura. Ese horizonte no puede ser otro que el Espíritu Santo, en el cual se escribió la Sagrada Escritura.

3. *Significado del principio. I: El Espíritu en que fue escrita*

La Escritura, afirma el Concilio, ha sido escrita «en el Espíritu Santo». La consecuencia es que sólo en el mismo Espíritu puede leerse e interpretarse. Tratemos ahora de precisar lo que significa la primera parte de este principio. Para ello tendremos en cuenta las observaciones de Mons. Edelby y los datos de la tradicion patrística.

a) Primeras observaciones de Mons. Edelby.

Mons. Edelby parte en su discurso de la necesidad de superar el binomio Escritura-Tradición, cuya separación se ha acentuado tras las discusiones entre católicos y protestantes. Según su parecer, «el problema está mal planteado. Hay que volver al misterio de la Iglesia, núcleo de este concilio»[7]. Y enuncia a continuación *un primer principio:* «No se puede separar la misión del Espíritu Santo de la misión del Verbo hecho carne. Este es el primer principio de toda interpretación de la Escritura». El Verbo de Dios se

[7] Para esta cita del discurso de Mons. Edelby y las siguientes, cf. la traducción castellana de *ComDV* 481-4.

hace carne de María por el Espíritu Santo (cf. Lc 1,35); y, resucitado, asciende al cielo para enviar al Espíritu Santo e introducirnos en la verdad completa de Cristo (cf. Jn 16,8.13). Por eso concluye: «Sería preciso recordar que, por encima de todas las ciencias auxiliares, el fin de la exégesis cristiana es la inteligencia espiritual de las Escrituras a la luz de Cristo resucitado, conforme al ejemplo del Señor, que inició a los apóstoles en tal inteligencia (cf. Lc 24)».

El *segundo principio,* prosigue Mons. Edelby, es concebir la Escritura como «una realidad litúrgica y profética», como «una proclamación, más que como un libro; el testimonio del Espíritu Santo sobre el acontecimiento de Cristo, cuyo momento privilegiado es la liturgia eucarística». Siguiendo la tradición oriental, la Escritura es «la consagración de la historia de la salvación bajo especies de palabra humana». Dicho de otro modo: igual que no es posible la realidad de Cristo sin la carne de María y la acción del Espíritu, la eucaristía sin el pan y la misma acción, del mismo modo la Biblia no es palabra viva sólo por ser libro, sino que es necesaria la fuerza vivificante del Espíritu.

El *tercer principio* parte de la formulación oriental de la consagración eucarística. Esta se lleva a cabo por las palabras del sacerdote sobre la ofrenda y por la epíclesis, es decir, por la invocación al Espíritu Santo para que con su poder convierta el pan y el vino en Cuerpo y Sangre de Cristo. Algo paralelo sucede en la Escritura. Para que la palabra escrita sea Palabra viva de Dios se requiere una epíclesis: «La Tradición Santa es la epíclesis de la Historia de la Salvación, la teofanía del Espíritu Santo, sin la cual la historia es incomprensible y la Escritura es letra muerta».

Cuanto acabamos de exponer coincide con la concepción que san Jerónimo manifiesta acerca de la Escritura, al afirmar que el Espíritu Santo es el ámbito en que se escribió la Escritura, expresión que significa la única economía, la única historia de salvación, que abarca los tiempos del Antiguo Testamento y del Nuevo, el tiempo de la Iglesia. Con pequeñas variantes ésta es también la convicción de toda exégesis patrística, que se continúa en la elaboración medieval de la teoría de los cuatro sentidos: toda la Escritura nace a lo largo de una sola economía, la que tiene como único mediador a Cristo y participa de la única vida que nos da el Espíritu.

b) La Escritura y la Iglesia.

Estas reflexiones nos ayudan a precisar un poco mejor cuál es la naturaleza de la Escritura y cómo ésta se define en su relación necesaria con la tradición, es decir, con la Iglesia. Se trata de profundizar un poco más en nuestra concepción de la inspiración y el canon bíblicos.

En cuanto a la *inspiración,* no debemos centrarnos tanto en la inspiración como carisma de un autor sagrado (que es pasajero), cuanto en la inspiración como cualidad del texto, que lo constituye en sagrado y único, en Escritura Sagrada permanente. De aquí que, para saber lo que es la inspiración hayamos partido de la acción del Espíritu de Dios, que se manifiesta en el pueblo de la antigua alianza sobre jueces y reyes, en la palabra y la acción de los profetas[8]. El pueblo de Israel, pueblo elegido por Dios, es guiado por el mismo Espíritu para reconocer en esas acciones y palabras las acciones y palabras de Dios. Cuando todo esto se pone por escrito, bajo la acción del mismo Espíritu, es él mismo quien ilumina a la comunidad de Israel para reconocer en ellos la Palabra de Dios, y como tal es recibida por Jesús y la primera Iglesia. Pero este proceso se continúa en Jesús. Es el mismo Espíritu el que actúa en él y, como tal, es reconocido por sus discípulos y por la Iglesia apostólica después de la resurrección. Este mismo Espíritu, que lleva a la Iglesia apostólica a reconocer la palabra externa de Jesús (el evangelio), es el que la impulsa a ponerla por escrito; y es él, como Palabra interna que guía e instruye a la comunidad eclesial, quien la hace creer y expresar su vivencia y su fe en Cristo muerto y resucitado mediante palabras y escritos, en los cuales con su luz reconoce la Palabra de Dios. Por supuesto, todo ello se realiza, al igual que sucede en cualquier proceso comunitario, mediante personas concretas, con un carisma determinado y que en sí mismas no tienen por qué ser conscientes de la acción del Espíritu en ellas (cf. c. VII, II). De este modo, la Escritura se presenta como fruto del Espíritu en la única economía, que abarca los tiempos de Israel, los tiempos de Cristo y los tiempos de la Iglesia.

Algo semejante puede decirse respecto al *canon* bíblico. La Escritura, como palabra externa escrita, inspirada y normativa o canónica es siempre fruto de la acción doble y continuada del

[8] Cf. c. VII, III y el sugerente artículo de A. Hoffman, *Inspiration, Normativeness, Canonicity and the Unique Sacred Character of the Bible:* CBQ 44 (1982) 447-69.

Espíritu de Dios y de la tradición en la Iglesia, a semejanza de la doble acción, divina y humana, que hace posible el nacimiento de Cristo, que será ya para siempre Dios y hombre. De hecho, la constitución del canon, como hemos visto (cf. c. IV, I, 4) no es más que una prolongación de la acción del Espíritu en Israel y en la Iglesia. Es el mismo Espíritu, en definitiva, mediante la tradición de la Iglesia, que es su «teofanía» (Mons. Edelby), el que da a conocer *(innotescit*, cf. DV 8) a través de criterios concretos el canon de las Escrituras. Es decir, el Espíritu lleva a la Iglesia a reconocer esa palabra escrita y su autoridad y la guía en función de delimitarla y señalarla como canónica y normativa.

c) Consecuencias hermenéuticas.

De todo ello se sigue un principio hermenéutico imprescindible, que podemos formular así:

Principio sexto.

El Espíritu de Dios, que actuó en las etapas del AT y NT, que dio a conocer al pueblo de Israel la revelación de Dios mediante hechos y palabras, bajo cuya acción ésta se puso por escrito y fue reconocida como Escritura inspirada y normativa, es el mismo Espíritu que hace posible la encarnación del Verbo de Dios, el mismo que Jesucristo deja a su Iglesia para que reconozca en su palabra y en sus obras la plenitud de la revelación de Dios, el mismo bajo cuya acción estos hechos y palabras se ponen por escrito, el mismo que lleva a la Iglesia a reconocer en esos escritos la definitiva revelación de Dios y a someterse a ellos señalándolos como normativos y canónicos. En consecuencia, es también el mismo Espíritu que habita y vive en la Iglesia como palabra interna a ella, el que sigue dándole a conocer la palabra externa, que es la Escritura, haciendo posible su interpretación auténtica, convirtiéndola en palabra eficaz hoy y en cada tiempo.

De este modo, la fórmula conciliar que habla del «Espíritu en que ha sido compuesta la Escritura» nos conduce al corazón mismo de la Iglesia (Mons. Edelby). Es verdad que no existiría Iglesia sin Sagrada Escritura, como no existiría Iglesia sin sacramentos. Pero tampoco existiría Sagrada Escritura sin Iglesia. Aquí es útil recordar las bellas palabras de Pablo VI a la Pontificia Comisión Bíblica en 1974: «Vosotros no ignoráis que la Sagrada Escritura, y en especial el NT, se han formado en el interior del Pueblo de Dios, de la Iglesia reunida en torno a los Apóstoles... Por

tanto, es justo afirmar que, si bien la Palabra de Dios ha convocado y engendrado a la Iglesia, también la Iglesia misma ha sido en cierto modo la matriz de la Sagrada Escritura, esta Iglesia que ha expresado o reconocido en ella, para todas las generaciones venideras, su fe, su esperanza y su norma de vida en este mundo»[9].

Pero, además, este planteamiento nos ayuda a comprender igualmente que no es la Biblia la última norma de la Iglesia, sino Jesucristo resucitado, que se hace presente en la proclamación de la Escritura por la fuerza del Espíritu, que el Señor dejó a su Iglesia. Es este Espíritu el que hace posible a la Iglesia descubrir constantemente en la letra muerta de un libro la Palabra vivificante y normativa del Señor. Por todo ello, la Escritura es ante todo el libro de la Iglesia y, por eso, sólo en la Iglesia puede leerse e interpretarse de modo auténtico, pues sólo en ella tenemos la garantía de que sigue vivo el Espíritu que la hizo nacer (inspiración) y que se la dio a conocer (canon).

4. *Significado del principio. II: El Espíritu en que ha de ser leída e interpretada*

La formulación del principio anterior nos conduce a la constatación de que la Escritura, por ser obra del Espíritu de Dios y de la acción del hombre, especialmente en la Iglesia (hablamos específicamente de las Escrituras cristianas, AT y NT), sólo puede ser leída e interpretada adecuadamente en el mismo Espíritu que sigue actuando en la Iglesia de todos los tiempos, teniendo a la vez en cuenta las características de cultura, historia, tiempo, etc., de aquellos hombres que las plasmaron en unos escritos.

Pero, ¿qué significa concretamente leer la Escritura «en el Espíritu»? A esta pregunta es a la que intentamos responder ahora. Para ello seguiremos las huellas del concilio Vaticano II, teniendo en cuenta la tradición patrística, las observaciones de Mons. Edelby, tan importantes para interpretar el texto conciliar, y también algunos datos ofrecidos por la reflexión hermenéutica moderna.

Comencemos haciendo una observación general de suma importancia sobre el texto conciliar. El principio general de lectura e interpretación de la Escritura «en el Espíritu» se enuncia en DV 12d para introducir tres principios concretos tradicionales que vienen como exigidos por él: el contenido y unidad de la Escritura,

[9] AAS 66 (1974) 235-6.

la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Los comentaristas subrayan de modo habitual que los tres principios son una especificación o aplicación concreta del principio general. Pero no ponen siempre suficientemente de relieve la conexión entre ellos. Sin embargo, esto es necesario si queremos precisar y descubrir en concreto lo que significa esa lectura «en el Espíritu». De aquí que nuestro intento de aclaración consista, en el fondo, en una indagación del significado de esos principios a la luz del principio general.

5. *El contenido y unidad de toda la Escritura*

Puesto que es preciso leer e interpretar la Escritura «en el Espíritu», afirma el documento conciliar que, si queremos «descubrir el verdadero sentido de los textos sagrados, conviene atender con no menos cuidado al contenido y unidad de toda la Escritura» (DV 12d).

a) Contexto religioso y cultural de los libros bíblicos.

Una primera aproximación a este contenido y unidad podemos hacerla *desde el punto de vista de la composición de los libros bíblicos*. En efecto, a pesar del largo y complejo proceso de composición de la Escritura y de la diversidad de autores y perspectivas que en ella se encuentran, no hay que minusvalorar las aproximaciones constantes que se han realizado a lo largo del período de gestación de la Biblia. No sólo los procesos materiales de coleccionar los diversos escritos, sino sobre todo la actualización constante de los temas y acontecimientos básicos (éxodo, alianza, salvación-liberación, etc.), que se van haciendo ante las nuevas circunstancias históricas, testimonian una cierta unidad superior de la Escritura (cf. c. X, II). Por más divergencias y perspectivas diferentes que en la Biblia se encuentren, no puede dudarse de que todos los autores bíblicos se encuentran inmersos en una tradición cultural y religiosa con muchos puntos en común.

b) Contenido y unidad de la Biblia en la reflexión patrística.

Ahora bien, esta perspectiva aislada no es capaz de superar las tensiones y divergencias que en la Biblia se encuentran. Por eso es preciso acudir a una unidad superior: el Espíritu. Si la Biblia ha sido escrita, toda ella, en el Espíritu y bajo su acción, es lógico deducir que en ella se ha de encontrar una básica unidad, la cual

ha de ser tenida en cuenta para una adecuada hermenéutica. En el esclarecimiento de este punto puede ayudarnos sin duda *la reflexión patrística*. En ella, el fundamento de la unidad de toda la Escritura es siempre la convicción básica de que existe una sola economía salvífica.

Así, según san Ireneo, el verdadero discípulo puede interpretar adecuadamente las Escrituras, porque ha recibido «el Espíritu de Dios, que estuvo con los hombres desde el comienzo en todas las 'economías' de Dios, prediciendo el futuro, mostrando el presente y narrando el pasado» *(Adv. Haer.* IV, 33, 1). Además, para san Ireneo, este Espíritu es el mismo que ha dirigido las distintas etapas de la historia de la salvación, que estaba presente en los profetas y que sigue actuando en la Iglesia. En consecuencia, para el obispo de Lyon, la interpretación unificadora de la Escritura es posible por dos razones: porque el Espíritu nos hace percibir la única dimensión histórico-salvífica del contenido de la Escritura y porque ese mismo Espíritu nos viene dado en la Iglesia.

Algo parecido afirma san Jerónimo cuando habla del Espíritu como «ámbito salvífico» en el que vivían Moisés y los profetas. Recordemos que ese ámbito es la única economía, la única historia de salvación que abarca desde los tiempos del AT, pasando por los del NT, hasta los de la Iglesia. Esta persuasión básica de una sola economía de salvación con un único mediador, Cristo, y un único Espíritu recorre toda la exégesis patrística y la mejor exégesis medieval, como ha mostrado, siguiendo los pasos de H. de Lubac y otros estudiosos, Molina Palma, quien con razón concluye: «El contenido y unidad de toda la Escritura, como forma de la manifestación del Espíritu, no es un criterio literario, no se refiere a los libros mismos de la Escritura, sino a la realidad de que esos libros dan testimonio»[10].

Por tanto, leer e interpretar cualquier texto bíblico desde la unidad y el contenido de la Escritura es, en primer lugar, *una operación dinámica:* no todos los textos tienen el mismo valor, aunque todos sean inspirados; se iluminan unos a otros, cuando se perciben en su dinámica histórico-salvífica, no por mera yuxtaposición; no se anula la diferencia entre AT y NT, que siguen expresando distintas etapas de la historia de la salvación. Pero desde la perspectiva del intérprete, que es guiado por el Espíritu en el

[10] Molina Palma, *op. cit.*, 219, así como 94-107, donde cita y estudia los textos más interesantes de san Jerónimo.

tiempo salvífico de la Iglesia, toda la Escritura habla de Cristo, y, en último término, toda interpretación, tanto del AT como del NT, todo texto de la Escritura anuncia el evangelio, pues hace referencia a la única economía salvífica y al único evangelio de los que la Escritura da testimonio. Todo esto tendrá sus consecuencias cuando hablemos de la interpretación cristiana del AT. En segundo lugar, esta interpretación es a la vez *una operación eclesial,* pues sólo en la Iglesia se tiene la garantía de participar del mismo Espíritu, que está en el origen y desarrollo de la Escritura, según hemos explicado.

c) Leer la Escritura en la única historia de la salvación.

Cuanto acabamos de decir es también en sustancia la explicación contenida en el cuarto principio de la intervención conciliar de Mons. Edelby, que aún no habíamos señalado: «interpretar la Escritura en la totalidad de la Historia de la Salvación». El obispo oriental distingue aquí las tres clásicas etapas de ésta. La primera contiene la acción del Espíritu suscitando acontecimientos salvíficos, así como una comunidad que es testigo y partícipe de esos acontecimientos; en esta etapa «los escritos del AT son como la primera epifanía de Dios en su pueblo». La segunda etapa es aquella en que el acontecimiento salvífico y la comunidad se realizan de una vez para siempre en Cristo: «es la economía de la Palabra hecha carne, de la cual los escritos del NT son como la epifanía única». La tercera es la definitiva, y en ella vivimos: «el Espíritu Santo se extiende personalmente, para hacer presentes en toda la historia la economía de la Palabra hecha carne y el poder de su resurrección. Es la economía del Espíritu o la Tradición en la era de la Iglesia». La consecuencia de todo esto es que la percepción del contenido y de la unidad de toda la Escritura nos viene dada por la luz del Espíritu, que anima la Iglesia y nos hace percibir la Escritura en la unidad histórico-salvífica de las distintas «epifanías» de Dios. Por eso ésta es una lectura e interpretación que se hace posible solamente en el Espíritu, que vivifica la Iglesia.

d) Perspectiva canónica.

Otra perspectiva para abordar la cuestión del contenido y la unidad de la Escritura como principio hermenéutico nos la ofrece cuanto ya conocemos sobre el canon bíblico. Según hemos visto (cf. c. IV, 1), el canon de las Escrituras no es el mero resultado de un proceso aleatorio condicionado por la historia, como afirmaba

Harnack y, en cierto modo, afirma von Campenhausen. Es más bien el resultado de la experiencia eclesial a lo largo de los siglos, que ha ido descubriendo carismáticamente, es decir, bajo la acción del Espíritu Santo, aquellos escritos que contienen la tradición apostólica para proponérselos luego en un servicio de claridad pastoral a los fieles en sus diversas declaraciones magisteriales. En realidad, el canon bíblico, como obra del Espíritu en la Iglesia y como descubrimiento de la Iglesia guiada por el mismo Espíritu que está en el origen de las Escrituras, es lo que facilita la lectura de la Biblia como un solo libro. No suprime, naturalmente, la diferencia entre AT y NT ni permite que ocultemos las diferencias y divergencias existentes entre los libros que componen la Escritura. Sin embargo, el canon bíblico es expresión decisiva de la conciencia que por la acción del Espíritu se ha ido formando en la tradición de la Iglesia, según la cual toda la Escritura es un solo libro, porque es obra de un solo Espíritu, que llevó a cabo una única economía de salvación. Así pues, el canon bíblico es expresión del contenido y unidad de toda la Escritura y nos ofrece la posibilidad de una adecuada lectura e interpretación bíblica «en el mismo Espíritu en que fue compuesta», en el Espíritu que dio a conocer a la Iglesia el canon bíblico profesado, en el cual se expresa la historia de la salvación, cuya plenitud es Cristo.

e) El conjunto literario.

Y no es ajeno este principio a la *actual reflexión hermenéutica*, que hemos expuesto en el capítulo anterior. De hecho, el principio del contenido y unidad de la Escritura está en estrecha conexión con la observación ya hecha por Schleiermacher acerca de la visión global del conjunto literario en que se inserta un texto. H. G. Gadamer comenta este dato, perteneciente a las ideas de Schleiermacher sobre la «interpretación gramatical», con las siguientes palabras: «Hay en ellas espléndidos desarrollos sobre el papel que desempeña para el autor, y por lo tanto también para su intérprete, la totalidad ya dada del lenguaje, así como sobre el significado del conjunto de una literatura para cada obra individual»[11].

Por lo demás, este principio se ve reforzado por las aportaciones más valiosas de la llamada «lectura canónica» de B. S. Childs y del reciente «análisis crítico canónico» de J. P. Sanders (cf. c. IV, II, 4).

[11] *Verdad y método*, 376-7.

En conclusión, el principio del «contenido y la unidad de toda la Escritura» no es algo ajeno al principio general de la lectura bíblica «en el Espíritu», sino más bien su expresión lógica y concreta. Todo ello nos permite formular otro principio hermenéutico de la siguiente manera:

Principio séptimo.

Leer e interpretar la Escritura «en el mismo Espíritu en que fue compuesta» lleva consigo atender al contenido y unidad de toda la Escritura.

Esto significa *leerla e interpretarla en el contexto total de la única historia de la salvación, cuyas diversas etapas o «economías», desde los tiempos del AT hasta los nuestros, son animadas y dirigidas por el mismo Espíritu que hoy vivifica la Iglesia.*

La percepción del contenido y unidad de la Escritura se inicia *al descubrir que todos los textos bíblicos se encuentran inmersos en una tradición cultural y religiosa con muchos puntos en común. Y* se fundamenta *en el hecho de que el mismo Espíritu es el que anima y dirige toda la historia de la salvación (única economía), aquel bajo cuyo influjo esta historia de salvación se materializa en una Escritura (inspiración), el que da luz a la Iglesia y la guía para reconocer en los libros concretos de la Escritura la verdadera y única historia de salvación, cuya plenitud es Cristo y su evangelio (canon).*

La atención al contenido y unidad de la Escritura se lleva a cabo *no por mera yuxtaposición de textos, ni eliminando las diferencias existentes entre el AT y el NT o entre libros y textos concretos, sino tratando de descubrir cómo esos libros y textos expresan dinámicamente distintas etapas y perspectivas de la única historia de la salvación, y por tanto todos ellos están orientados hacia lo que constituye su plenitud, Cristo y su evangelio. En consecuencia,* se exige *una consideración global y dinámica del conjunto literario e histórico en que se sitúa cada texto, así como una apertura al Espíritu en cuyo ámbito los textos fueron escritos. Tal apertura se da ciertamente cuando el intérprete lee el texto de la Escritura en el contexto de la Iglesia, ámbito en el que hoy está garantizada la acción del mismo Espíritu.*

6. *La tradición viva de toda la Iglesia*

a) La tradición y el Espíritu.

Leer la Escritura «en el Espíritu» lleva consigo también tener en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia. Se trata de la Tradición con mayúscula, no de las tradiciones eclesiásticas que se van acumulando a lo largo del tiempo, por muy dignas de respeto que sean. Según ya hemos hecho notar, en el adjetivo «toda» se incluye el *sensus fidei* del pueblo de Dios, es decir, ese sentido sobrenatural de la totalidad de los fieles ungidos por el Espíritu Santo, que se manifiesta «cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos prestan su consentimiento universal en la cosas de fe y costumbres» (LG 12a). Y comprende igualmente las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y su mismo magisterio. Se refiere este principio, por tanto, a aquella tradición apostólica de la que se habla ampliamente en el capítulo II de la constitución *Dei Verbum:* la tradición que «va creciendo en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo», que es atestiguada por «la palabra de los Santos Padres», «por la cual se da a conocer *(innotescit)* a la Iglesia el canon de los libros sagrados, se comprende la Escritura cada vez con mayor profundidad *(penitius)* y se hace eficaz constantemente *(indesinenter actuose redduntur)*» (DV 8); la tradición que está estrechamente unida y compenetrada con la Escritura (DV 9).

Entendida así, la tradición viva de la Iglesia es la corriente de vida de esa misma Iglesia que, movida por el Espíritu Santo, dio origen en ella a la Escritura primero y a su reconocimiento como canon normativo después. Es la presencia viva del Espíritu Santo a través de los Padres y de la fe del pueblo de Dios, presencia activa del Espíritu, «por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y, mediante ella, en el mundo entero», y que «va introduciendo a los fieles en la verdad plena (cf. Jn 16-13) y hace que habite en ellos intensamente la Palabra de Cristo (cf. Col 3,16)» (DV 8).

b) Tradición y Espíritu según los Padres de la Iglesia.

La tradición patrística conectó enseguida esta tradición viva de la Iglesia con el Espíritu, al igual que hace el Concilio Vaticano II. San Ireneo expresa esta convicción al hablar del discípulo que, para interpretar correctamente la Escritura, se pone a la escucha de los «presbíteros», es decir, de los obispos que poseen el «carisma cierto de la verdad», a saber, la auténtica doctrina recibida de los apóstoles, y a los cuales nutre la Iglesia con el don del

Espíritu (cf. *Adv. Haer.* IV, 26, 2-5). Este Espíritu, afirma, está donde está la Iglesia (cf. *Adv. Haer.* III, 24, 1) y lo posee quien, viviendo en el interior de la Iglesia, se pone a la escucha de quienes tienen garantizado el Espíritu por ser sucesores de los apóstoles, cuyas enseñanzas nos llegan sin engaño, transmitiéndonos así la misma Palabra de Jesús, que es la regla de la verdad, punto clave para interpretar correctamente las Escrituras (cf. *Adv. Haer.* IV, 33, 7-8)[12].

Una postura semejante hemos visto también en san Jerónimo, según el cual «quien interpreta la Escritura de otro modo que como exige el sentido del Espíritu Santo en que fue escrita, es un hereje». Esa exigencia sólo puede cumplirla quien vive la vida del Espíritu Santo; y el signo de que se vive tal vida es la confesión de la fe de la Iglesia (cf. *In Gal.* 1, 11-12)[13]. Datos semejantes pueden deducirse de otras afirmaciones patrísticas[14].

c) La tradición como epíclesis de la historia de la salvación.

En la misma línea hay que situar las observaciones de Mons. Edelby con su intervención en el aula conciliar. El obispo oriental traducía el significado de la fórmula «in viva Ecclesiae Traditione» con otra fórmula expresada en categorías de la Iglesia oriental como «epíclesis de la historia de la salvación, teofanía del Espíritu Santo, sin la cual es incomprensible la historia, y la Escritura es letra muerta». De aquí su afirmación de que «la Tradición, o sea, la Iglesia, es esencialmente litúrgica, al transmitir la efusión de la economía de la Palabra». Es decir, del mismo modo que la Iglesia en la celebración eucarística invoca al Espíritu (epíclesis), para que se lleve a cabo la transformación del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo, igualmente la Iglesia invoca al Espíritu y recibe su ayuda en la tradición, para que la Escritura recobre vida y sea Palabra de Dios viva y eficaz, actual en cada momento de la Iglesia. Así pues, la acción del Espíritu, que se manifiesta en la vida de la Iglesia con todos sus carismas y ministerios, es la tradición viva de que aquí hablamos.

En ella va incluido su magisterio, porque, como afirma también

[12] Sobre san Ireneo en este contexto, cf. las páginas que le dedico en mi artículo citado en la anterior nota 3, pp. 275-80.

[13] Molina Palma, *op. cit.*, 103-3.

[14] Id., 131-2.

Mons. Edelby, «el Espíritu no está desencarnado, sino que es Espíritu del Cuerpo de Cristo. Hay que contemplar y vivir la Tradición, en primer lugar, a la luz del sacramento de la apostolicidad, es decir, del episcopado. Este signo litúrgico y profético es también una epíclesis de la unidad de fe infalible del Pueblo de Dios». Por decirlo de otro modo, también en el magisterio de los obispos y del papa se hace presente la acción del Espíritu, y ellos son el signo visible de la infalibidad que el Espíritu de Dios comunica a todo el pueblo santo de la Iglesia en la expresión de su fe, que es la fe profesada por la tradición apostólica.

De esta manera, leer e interpretar la Escritura teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia es leer e interpretar la Escritura dentro de la corriente viva de la Iglesia; y esto porque el Espíritu que ilumina y da vida a la Iglesia es el que constituye básicamente esa misma tradición viva. De aquí la insistencia de la constitución conciliar en que el exegeta conozca los escritos patrísticos y la liturgia de la Iglesia (cf. DV 23a).

d) Tradición y reflexión hermenéutica actual.

Desde la reflexión hermenéutica actual es interesante subrayar, cómo la necesidad de contar con la tradición viva de toda la Iglesia para interpretar la Escritura puede inscribirse, en cierto modo, en la nueva valoración de la tradición, como fuente de nuestro presente, que ha hecho H. G. Gadamer: «El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. No existe un horizonte del presente en sí mismo, ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismo»... «La fusión tiene lugar constantemente en el ámbito de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos»[15]. En este sentido, no carece de interés un acercamiento a la cuestión de la tradición, como el que hace Gadamer, desde el significado hermenéutico de la distancia en el tiempo y desde el principio de la «historia efectiva», es decir, el principio según el cual la perspectiva histórica va cargando de significatividad y eficacia determinados hechos históricos *(Wirkungsgeschichte)* y expresándolo nuevos textos escritos[16].

[15] *Verdad y método*, 376-7.
[16] Cf. *ibíd.*, c. 9, esp. pp. 360-77.

En conclusión, podemos ya a partir de estas reflexiones formular un nuevo principio de hermenéutica bíblica:

Principio octavo.

Leer e interpretar la Escritura «en el mismo Espíritu en que fue compuesta» exige también atender a la tradición viva de toda la Iglesia, la cual no se identifica sin más con el conjunto de tradiciones acumuladas a lo largo de su historia, sino que es la manifestación en ella de la acción del Espíritu, la cual hace viva y actual en cada momento la letra muerta de la Escritura.

Esto exige, objetivamente, *interpretar la Escritura en el contexto de la tradición apostólica tal y como es transmitida y vivida en el interior de la Iglesia, es decir, teniendo en cuenta el testimonio de los Padres y de la liturgia, el consentimiento universal del pueblo de Dios en las cosas de fe y costumbres y las orientaciones concretas de su magisterio. Pues donde está el Espíritu, allí está la Iglesia. En este sentido, la tradición viva de la Iglesia puede actuar para el intérprete como norma orientativa y negativa de exégesis.*

Además exige, subjetivamente, *insertarse en la corriente viva de la tradición apostólica, donde es posible la apertura al Espíritu Santo, que impulsa al intérprete a profundizar la Escritura y a descubrir su sentido actual en el momento concreto de la Iglesia en que le toca vivir. De esta manera, la tradición viva de la Iglesia actúa para el intérprete como norma enriquecedora y positiva de interpretación.*

Este mismo principio puede reformularse en categorías más cercanas a la actual reflexión filosófica sobre la hermenéutica del siguiente modo. Tener en cuenta la tradición viva de la Iglesia no consiste solamente en investigar los datos del pasado para clarificar el significado de un texto bíblico concreto. Consiste más bien en tratar de descubrir, desde la perspectiva que da el tiempo presente respecto al pasado, cómo los textos bíblicos se han ido cargando de nuevo significado a causa de la eficacia y significatividad que la historia subsiguiente ha ido acumulando en los acontecimientos anteriores mediante nuevas y cambiantes situaciones históricas (eficacia histórica o *Wirkungsgeschichte*). Así mismo se trata de descubrir cómo esos textos cargados de nueva significatividad se iluminan de manera nueva con los acontecimientos del presente, que a su vez enriquecen el significado de los textos del

pasado con una dimensión actual (círculo hermenéutico; fusión de horizontes).

Nótese, sin embargo, que desde una perspectiva teológica el enriquecimiento del significado de los textos no nace sólo de la eficacia histórica, sino de la acción del Espíritu que actúa en la historia (aquí radica la percepción objetiva de la tradición); y que la fusión de horizontes se realiza cuando se lee la Escritura «en el mismo Espíritu en que fue compuesta», es decir, abiertos al Espíritu (inmersos en la corriente de la tradición viva de la Iglesia), que actúa en nuestro interior (ésta es la percepción subjetiva de la tradición).

7. *La analogía de la fe*

a) Origen y significado de una fórmula.

Leer la Escritura en el Espíritu en que fue compuesta lleva consigo, finalmente, tener en cuenta la analogía de la fe. La fórmula deriva en cuanto a su expresión verbal de Rom 12,3-6. Fundamentalmente, expresa la coherencia de la fe objetiva de la Iglesia, la cual responde al nexo interno de los misterios de fe entre sí según se dice en el Concilio Vaticano I (DS 3016). La expresión es utilizada por la encíclica *Providentissimus* para decir a los exegetas católicos que, en los lugares bíblicos cuyo sentido no ha sido definido por la Iglesia, la tarea de éstos consiste en ayudar a madurar el juicio de la Iglesia, y deben seguir la analogía de la fe tomando como suprema norma la doctrina católica. La razón de tal orientación, prosigue la encíclica, es que Dios es autor de la Escritura y de la doctrina de la Iglesia, por lo que no puede haber contradicción entre ellas (EB 94). En la misma línea se expresan otros documentos del magisterio, entre ellos las encíclicas *Divino afflante Spiritu* (EB 561) y *Humani generis* (EB 592).

En todos estos casos, la Escritura y la doctrina de la Iglesia son consideradas como un depósito de verdades que no pueden estar en contradicción entre sí. Sin embargo, esta coherencia de verdades objetivas tiene su fundamento en la única revelación del evangelio en Jesucristo, es decir, en la verdad cristiana, que es una sola, «Jesús mismo, que se ha revelado entre nosotros y permanece vivo y presente en el Espíritu»[17]. Ese parece ser el sentido que aquí

[17] I. de la Potterie, *La verité dans Saint Jean* (Roma 1977) II, 1058-9.

tiene este principio, al estar en estrecha conexión con el principio básico del que deriva, la «lectura en el Espíritu».

En esta línea, la analogía de la fe es la coincidencia global de la fe de la Iglesia en cualquier tiempo con la fe apostólica, nacida de la predicación de Cristo, iluminada por su Espíritu y profundizada bajo su luz a lo largo de la historia. Posiblemente, éste es también el sentido de la expresión de san Ireneo «la regla de la verdad», de la que dice el obispo de Lyon que el verdadero discípulo ha de tener en cuenta a la hora de interpretar la Escritura de modo «consistente» y no «cambiante». En efecto, esta regla de verdad es la fe recibida por la Iglesia y profesada por cada cristiano en el bautismo, la «gnosis verdadera» recibida del Espíritu de Dios en la Iglesia (cf. *Adv. Haer.* IV, 33, 7-8.15; cf. I, 9, 4; IV, 35, 4).

b) El sentido del misterio.

De modo semejante explica Mons. Edelby este principio cuando, en su decisiva intervención en el aula conciliar, afirma que la interpretación de la Escritura debe tener siempre en cuenta el sentido del «misterio». De hecho, sigue diciendo, el Dios que se revela es el Dios escondido y la revelación no nos debe hacer perder de vista el abismo de vida del Dios Trinitario, participada ciertamente por su pueblo, pero siempre inagotable. De aquí se sigue que la revelacion es siempre «apofática», es decir, se vive en misterio antes de formularla en palabras, las cuales, por lo demás, son radicalmente incapaces de expresarla adecuadamente. Por eso debemos recordar siempre que el misterio de Dios que se nos comunica en la revelación no puede ser encasillado en fórmulas literarias: «La plenitud del misterio desborda no sólo la formulación teológica, sino incluso los límites de la letra de la Escritura (...). Se trata, más que de la analogía de la fe, del sentido de la *totalidad* de Cristo resucitado, cuyo testimonio y parusía realiza progresivamente en la Iglesia el Espíritu Santo».

Así pues, la lectura en el Espíritu exige una lectura de los libros sagrados que tenga en cuenta el misterio global de Dios revelado en Cristo y sea coherente con él. Esto es lo que proponen las Escrituras y lo que propone la doctrina de la Iglesia. Pero las palabras y las fórmulas de una y otra no agotan ese misterio. Como dice Molina, recogiendo la tradición patrística, «la Verdad cristiana no es la formulación del texto, aunque está captada en el texto; por eso la verdad del texto está subordinada a la verdad del Evangelio que permanece en la Iglesia por el Espíritu. Por tanto

toda interpretación auténtica consiste en la reproposición de la Verdad fontal a través del texto bíblico según las diversas dimensiones en que se despliega, como memoria del pasado, apertura al misterio de Dios, esperanza escatológica y asimilación existencial»[18].

De aquí se deducen varias consecuencias interesantes. La primera es que, por más que haya diversas presentaciones de Cristo y de la Iglesia o de otras cuestiones en el NT, esto no significa que haya diversos Cristos o diversos modelos de Iglesia contradictorios y excluyentes entre sí, sino únicamente diversas vías de acceso al único misterio inabarcable de Dios, que se nos manifiesta en la Escritura. La segunda es que nos permite entender las afirmaciones patrísticas sobre la multiplicidad de sentidos de la Escritura[19]. Esta multiplicidad de sentidos deriva de la riqueza del misterio de Dios, del evangelio que las Escrituras proponen, pero no agotan. Cada intérprete que trata de leer la Escritura abierto al misterio de Dios revelado en Cristo, vivo y presente por la acción del Espíritu en la Iglesia, descubrirá desde su perspectiva nuevos detalles y aspectos del único evangelio inagotable y nunca podrá tener la pretensión de haber llegado a la interpretación definitiva de un texto de la Escritura.

c) El «horizonte» hermenéutico.

En esta línea no carece de interés el intento de una comprensión del principio de la analogía de la fe a la luz del concepto filosófico-hermenéutico de «horizonte». Según Gadamer, el «horizonte» hermenéutico es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. «El que no tiene horizonte es un hombre que no ve suficientemente y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca... El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean... Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y lo muy cercano,

[18] Molina Palma, *op. cit.*, 224; cf. I. de la Potterie, *Historia y verdad*, en R. Latourelle/G. O. Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca) 158-159.

[19] Cf. Molina Palma, *op. cit.*, 224.

no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor, integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos»[20]. El horizonte de la hermenéutica bíblica católica es el misterio de Dios revelado en Cristo, en su evangelio, en el que está inmerso el creyente por su comunión con la fe de la Iglesia. El Espíritu que en ella habita es el que constantemente introduce a la Iglesia de modo cada vez más pleno en la verdad. De aquí que leer la Escritura teniendo en cuenta la analogía de la fe sea leer la Escritura «en el Espíritu».

Con todos estos datos, podemos ya formular el

Principio noveno.

Leer la Escritura «en el Espíritu» exige *atender a la analogía de la fe. Esto* significa *leerla e interpretarla en el contexto del misterio total de la revelación de Dios, que es la verdad del evangelio, es decir, el misterio revelado en Cristo, el mismo que nos transmitió la fe apostólica, el mismo que la Iglesia de cada tiempo asimila y profundiza bajo la luz del Espíritu a lo largo de la historia.*

Por tanto, la interpretación de la Escritura ha de tener en cuenta *la conexión de cada texto con los misterios de la fe que vive y proclama la Iglesia.*

Además, la interpretación de la Escritura, al hacerse en el contexto global del misterio de Cristo, que no puede agotarse en formulaciones literarias, está siempre abierta *a una nueva profundización de significado, que descubra nuevas perspectivas del único misterio de Cristo, del que participa el intérprete por su comunión con la fe de la Iglesia y con el Espíritu que la anima y la conduce hasta la verdad completa.*

Por consiguiente, la tarea de la interpretación no se agota *nunca, pues inagotable es el misterio de la revelación de Dios en Cristo, y puede descubrir cada vez nuevos aspectos del texto bíblico relacionados con ese misterio, los cuales, sin embargo, nunca pueden entrar en contradicción con la fe de la Iglesia.*

8. *Biblia y magisterio de la Iglesia*

a) Escritura, tradición y magisterio en el contexto de la Iglesia.

En realidad, las relaciones entre la Biblia y el magisterio de la Iglesia no dan lugar a un principio autónomo de hermenéutica

[20] *Verdad y método*, 373-5.

bíblica, sino que son como un corolario de cuanto venimos diciendo. Recordémoslo brevemente[21].

Del principio básico primero acerca de la doble naturaleza, divina y humana, de la Sagrada Escritura hemos deducido el principio de la unidad interpretativa de la Biblia por el intérprete católico: interpretar la Escritura lleva consigo aceptar esta específica cualidad de la Escritura (cf. II, 1), lo cual le obliga, por ser humana, a tomar en serio todos los métodos de investigación exegética científica (cf. II, 3); pero también le exige la lectura de la Biblia «en el Espíritu», lo cual en el fondo supone leerla en el ámbito en que tenemos garantía de la actuación del Espíritu, es decir, la Iglesia (cf. III, 3ss). Por ello, entre otras cosas, hemos conectado ya la función del magisterio con la tradición viva de la Iglesia (cf. III, 6 c).

Teniendo en cuenta estos datos, podemos ahora precisar brevemente cuáles son las relaciones entre Biblia y magisterio. Nos orienta en esta tarea el mismo Concilio Vaticano II:

> «La Tradición y la Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia. Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero en comunión con sus pastores persevera siempre en la enseñanza de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en la oración (cf. Hch 2,42), y así se realiza una maravillosa concordia de pastores y fieles en conservar, practicar y profesar la fe recibida.
>
> El oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo. Pero el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo lo escucha devotamente,

[21] Sobre el tema hay mucha bibliografía. Se deben consultar primero los comentarios a DV, especialmente el trabajo de A. Antón, *La comunidad creyente, portadora de la revelación*, en *ComDV* 311-64; U. Betti, *La trasmissione della divina rivelazione*, en U. Betti y otros (eds.), *Commento alla costituzione dogmatica sulla divina rivelazione* (Milán 1966) 91-117. Además, cf. L. Sartori. *Ermeneutica, Comunità e Magistero alla luce del Vaticano II*, en ABI, *Esegesi ed ermeneutica*, 149-62; C. M. Martini, *Ermeneutica, Comunità e Magistero*, ibid., 163-70; P. Grech, *Ermeneutica e Teologia biblica* (Roma 1986) 59-78; G. Aranda, *Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura*, en J. M. Casciaro (ed.), *Biblia y hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1986) 529-62; R. E. Brown, *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (Londres 1986). En estos trabajos se encontrará más bibliografía.

lo custodia celosamente, lo explica fielmente; y de este único depósito de fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído.

Así pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados entre sí, de manera que ninguno puede subsistir sin los otros; y así los tres conjuntamente, si bien cada uno según su modo específico, contribuyen eficazmente bajo la acción del único Espíritu a la salvación de las almas» (DV 10).

El párrafo es denso, y aquí no podemos comentarlo en todos sus particulares. Nos limitamos a subrayar los datos más importantes para nuestra finalidad, situándolos en el contexto más amplio del tema tratado, la hermenéutica bíblica.

b) La Sagrada Escritura confiada a la Iglesia.

La primera novedad de este texto es la afirmación neta de que la Escritura ha sido entregada a toda la Iglesia, a todo el pueblo de Dios (por tanto sin excluir a la jerarquía), con lo cual la constitución DV se sitúa en plena coherencia con el capítulo II de la constitución *Lumen Gentium.* En cierto modo, esto había sido ya dicho por Trento, al afirmar que «pertenece a la santa madre Iglesia juzgar sobre el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras» (DS 1507), afirmación recogida por el Concilio Vaticano I (DS 3007), aunque no está claro si la referencia a la Iglesia deba interpretarse en estos dos textos sólo de su magisterio[22].

Se trata, por tanto, de una nueva formulación de lo que ya hemos expresado con otras palabras: la Iglesia es el lugar por excelencia de la acogida y comprensión de la Escritura y de la tradición, pues «esta Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo, es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad (...). Así Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cf. Col 3,16)» (DV 8).

[22] Así lo interpreta Y. Congar, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»:* RevScPhTh 60 (1976) 85-99.

Consecuentemente, el sagrado depósito de la palabra oral y escrita (entendido no como un almacén de doctrina ya dada, sino como la Palabra de Dios viva y eficaz bajo la acción del Espíritu, que habita en la Iglesia y se manifiesta en su tradición viva), ha sido confiado a la Iglesia, a todo el pueblo de Dios, «para que viva de él y, al vivirlo, la Iglesia de cualquier época histórica imite fielmente a la Iglesia apostólica»[23].

c) El servicio del magisterio.

El oficio del magisterio de la Iglesia viene exigido por la naturaleza jerárquica de ésta, pues «para que el Evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los Apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, entregándoles su propio cargo de magisterio» (DV 7b; cf. Trento, DS 1501 y Vaticano I, DS 3006). Se expresa aquí el principio de la sucesión apostólica, unido al de la tradición apostólica desde los comienzos de la Iglesia.

Su tarea no consiste en sustituir a la Escritura, ni en colocarse sobre ella, sino en interpretarla auténticamente. En realidad, el magisterio de la Iglesia está sujeto a la Palabra de Dios manifestada en la Escritura, la cual es su norma definitiva, «norma normans non normata». Por eso debe ponerse a la escucha de la Palabra, custodiarla celosamente y explicarla con fidelidad, todo lo cual hace con la asistencia del Espíritu Santo. Este es el servicio básico del magisterio a la Palabra de Dios, un servicio que le compete exclusivamente por participar como sucesores de los apóstoles de la autoridad de Cristo y, por ello mismo, del poder de enseñar en nombre de Cristo (cf. LG 25.35). Este enseñar en nombre de Cristo es lo que hace que la interpretación que el magisterio de la Iglesia realiza de la Escritura sea auténtica, como dice DV 10b, y que su interpretación sea norma próxima obligatoria *(norma normata)* para toda la comunidad eclesial, incluidos, por supuesto, los exegetas.

d) Diversas maneras de interpretar auténticamente la Escritura.

El magisterio de la Iglesia ejerce su servicio de interpretación auténtica de la Escritura de muy diversas formas. La más genérica es cuando propone dogmáticamente la verdad de fe, aunque no cite explícitamente la Escritura. En este caso, el exegeta debe tener en

[23] Así afirma la Comisión doctrinal al presentar este párrafo de DV 10; cf. A. Antón, *La comunidad creyente*, 352.

cuenta la fe de la Iglesia, auténticamente expuesta, en el sentido en que debe tener en cuenta la analogía de la fe (cf. III, 7).

A veces, muy pocas, el magisterio incluye la interpretación de un texto bíblico en una definición dogmática. En este caso, esa interpretación, que siempre se refiere al sentido del texto bíblico y no necesariamente a la intención del autor, no agota el sentido del texto, que puede seguir siendo estudiado por el exegeta[24].

En otros casos, el magisterio solemne hace referencias explícitas a textos bíblicos, si bien éstos no quedan incluidos en la definición dogmática[25]. Sin definir el sentido preciso del texto bíblico, se señala una orientación de él que la mera interpretación exegética no podría descubrir.

Finalmente, con mucha frecuencia el magisterio ordinario de la Iglesia recurre a los más variados textos bíblicos para fundamentar e ilustrar su exposición. En este caso se trata de una orientación interpretativa que debe juzgarse con mucha mayor sobriedad, pero que normalmente es punto de encuentro y confluencia de muchos y diversos esfuerzos interpretativos que se hacen en la Iglesia y lleva consigo un impulso interpretativo específico, por venir de quien tiene la misión de proclamar la Palabra en nombre de Cristo suscitando la fe. Por tanto, no pocas veces será palabra de ánimo para que los intérpretes lleven adelante una exégesis cada vez más profunda de los libros sagrados.

[24] Entre otros pocos, se suelen citar los siguientes casos, todos del Concilio de Trento: Jn 3,5, del que se afirma que la alusión al agua del bautismo no es una mera metáfora (DS 1615); Jn 20,22ss, donde las palabras de Jesús no se pueden reducir a la mera autoridad para predicar el evangelio, excluyendo toda relación con el poder de perdonar los pecados y el sacramento de la penitencia (DS 1703); Mt 18,23; Jn 20,23, cuyas palabras sobre el poder de perdonar los pecados se refieren de modo especial a los sacerdotes, y no a la generalidad de los fieles (DS 1710); Lc 22,19; 1 Cor 11,24, donde las palabras de Jesús «haced esto en memorial mío» reflejan la institución del sacramento del orden (DS 1752); las palabras sobre el pan y el vino en los relatos de la cena (Mt 26,26ss; Mc 14,22ss; Lc 22,19ss; 1 Cor 11,24ss) tienen una coherencia con la doctrina de la transustanciación, aunque ésta no pueda deducirse del mero sentido gramatical de la frase (DS 1642); Sant 5, 14-15, donde el apóstol habla de una realidad idéntica a la que la Iglesia lleva a cabo en el sacramento de la unción de los enfermos (DS 1716); cf. G. Aranda, *Magisterio de la Iglesia,* 545-7.

[25] Cf. p. ej., los casos que presenta G. Aranda, *ibíd.,* 547-9; amplios estudios sobre dos casos concretos en J. M. Sánchez Caro, *Lectura eclesial de Gn 3, 15;* «Ciencia Tomista» 112 (1985) 181-96; id., *«Probet autem seipsum homo» (1 Cor 11, 28). Influjo de la praxis penitencial eclesiástica en la interpretación de un texto bíblico:* «Salmanticensis» 32 (1985) 293-334.

Incluso, en algunos momentos, el magisterio de la Iglesia, generalmente a través de organismos vinculados a él, puede tomar sobre algunas cuestiones disciplinares decisiones de tipo cautelar que en un momento posterior son reformadas. Tal es el caso, por ejemplo, de algunas decisiones de la Pontificia Comisión Bíblica sobre asuntos relacionados con diversos libros bíblicos, como ya hemos visto.

e) El servicio del intérprete y el magisterio.

En todos los casos anteriormente expuestos, el intérprete católico de la Escritura acoge las orientaciones del magisterio de la Iglesia, cada una según su peculiar cualidad, no como una imposición externa y contraria al trabajo científico, sino como quien sabe que la Escritura ha sido encomendada a la Iglesia, de la que forma parte y en la que trabaja con una misión y un carisma específicos.

Pero no solamente escucha al magisterio de la Iglesia, sino que debe ponerse también a la escucha de todo el pueblo de Dios, que es el depositario de la Palabra revelada, según hemos dicho. En este sentido, el exegeta debe también estar atento a las reacciones de la comunidad ante su trabajo, lo cual se realiza de un modo concreto cuando el exegeta escribe o habla en tono de alta divulgación, tarea ésta de la que parece no debe prescindirse, en cuanto que supone un sometimiento directo del trabajo exegético a la verificación de la comunidad y al juicio de la Iglesia.

Además, el exegeta contribuye positivamente al crecimiento de la comprensión de la Escritura por medio de su estudio y contemplación (DV 8b), ayuda a madurar el juicio de la Iglesia, ofreciéndole los resultados de su trabajo científico (DV 12d), colabora en la formación de los ministros de la palabra (DV 23) y aporta a ésta, según su especial carisma profético, una ayuda inestimable para profundizar en el conocimiento de la Palabra de Dios, así como un instrumento muy adecuado para el diálogo ecuménico (cf. UR 3b.21d).

IV. HERMENEUTICA DE LA BIBLIA: ACTUALIZACION DE LA ESCRITURA

En los principios hermenéuticos anteriormente expuestos se ha tocado con frecuencia uno de los factores integrantes de toda verdadera interpretación: la dimensión de actualidad que los textos bíblicos adquieren al ser interpretados en el presente. La cuestión

de la actualización de la Escritura no es un problema moderno. En realidad es una actividad necesariamente unida a toda labor interpretativa y se encuentra ya dentro de la misma Biblia (cf. c. X, II). La historia de la interpretación de la Escritura, que hemos expuesto en el c. X, no es en el fondo otra cosa que la historia de los esfuerzos por descubrir el sentido actual de la Escritura. Sin embargo, esta cuestión se ha planteado de un modo nuevo en los últimos cincuenta años debido al auge de los métodos histórico-críticos y a la necesidad de partir siempre del sentido literal de la Escritura. La discusión se ha centrado especialmente en torno al sentido cristiano del AT. De ella vamos a partir para presentar brevemente las diversas construcciones teóricas de que los exegetas se han valido en sus intentos de fundamentar la actualización de la Escritura.

1. La cuestión del sentido cristiano del AT

a) Lectura del AT en la Iglesia.

La lectura del AT en la Iglesia, siempre mantenida por ella, no deja de plantear sus problemas. Aparte dificultades normales, debido a su antigüedad y diverso contexto cultural, la dificultad verdaderamente importante se formula en el terreno teológico: ¿por qué leer una parte de la Escritura que es «antigua» con respecto al «nuevo» Testamento? ¿No sería mejor dejarla de lado o, todo lo más, usarla únicamente como ilustración para comprender las numerosas alusiones que a ella hacen los escritos neotestamentarios?

Dejando aparte las posturas extremas de aquellos autores para quienes no hay ninguna relación entre AT y NT y de aquellos otros para quienes esta relación sólo puede establecerse mediante una pura interpretación alegórica, veamos las formulaciones de aquellos que aceptan, como aceptó siempre la Iglesia cristiana, el valor y la necesidad de la lectura del AT[26].

[26] La bibliografía sobre la lectura cristiana del AT es muy amplia. Nos limitamos a dar lo más sustancial. De los comentarios a la *Dei Verbum* es particularmente importante el estudio de L. Alonso Schökel en *ComDV* 495-575. Entre los teólogos y exegetas protestantes tienen importancia dos obras colectivas: C. Westermann (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments* (Munich 1960), traducción inglesa: J. L. Mays (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Londres 1963); B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (Londres 1964); entre las dos se recogen trabajos de C. Westermann, R. Bultmann, W. Zimmerli, J. M. Robinson, G. E. Wright, W. Pannenberg,

Para cualquier exegeta es evidente que el AT ha sido constantemente leído en la Iglesia, y siempre al lado y en conexión con el NT. Además, la liturgia y la espiritualidad han leído el AT proponiendo siempre unos valores de actualidad, generalmente centrados en la profecía y en la historia de la salvación: los libros del AT son anuncio, figura de la nueva alianza, narran una etapa de la historia de la salvación que encuentra su cumplimiento en Cristo. Pero, sobre todo, la lectura del AT está atestiguada en los escritos del NT, donde se nos presenta a Jesús como aquel que lleva a cumplimiento lo anunciado por los profetas (cf. Lc 4,16-21), aquel de quien hablan la Ley y los Profetas y los Salmos (cf. Lc 24), aquel que es la definitiva Palabra de Dios tras las palabras de la Ley y los Profetas (cf. Heb 1,1-2), por no citar más testimonios.

Por su parte, la Iglesia ha defendido, ya desde los tiempos de Marción, la legitimidad y la necesidad de leer el AT. La última expresión de ello la encontramos en DV 14-16. Se afirma en estos textos conciliares que los libros del AT contienen la narración y explicación de la economía salvadora del único Dios, si bien en su fase de preparación de la venida de Cristo; se insiste en que estos libros, «aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina», por lo que contienen enseñanzas sublimes sobre muchos puntos que afectan a Dios y a los hombres. Pero, sobre todo, provienen del mismo y único Dios, que inspiró toda la Escritura, por lo que esos libros «alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento y, a su vez, lo iluminan y lo explican».

b) Teoría de los sentidos bíblicos.

La lectura del AT que ha hecho la Iglesia a lo largo de la historia y que se propugna en el Vaticano II es, por tanto, una lectura cristiana. Pero ¿cómo encontrar no ya la fundamentación, sino el método para leer actualizada y cristianamente el AT? Todos

A. Richardson y otros. En castellano, cf. C. Westermann, *El Antiguo Testamento y Jesucristo* (Madrid 1972), con un estudio previo de A. González Blanco.

Entre los católicos, cf. C. Larcher, *La actualidad cristiana del Antiguo Testamento* (Madrid 1967); P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un tratado dogmático* (Bilbao 1967); «Concilium» 30 (1967), número monográfico. El estudio más actual hasta ahora con buena información es probablemente el de A. Marangon, *Il senso cristiano dell'Antico Testamento*, en ABI, *Costituzione Conciliare Dei Verbum* (Brescia 1970) 343-65.

los autores coinciden hoy en varios puntos: se acepta como posible la lectura cristiana del AT; se debe partir siempre del sentido literal, tal como lo entiende la exégesis científica; es necesario buscar en los libros del NT el sentido que da al AT y conocer sus métodos de lectura; existe además una preferencia clara por ofrecer presentaciones del conjunto del AT más que por la lectura en detalle.

A partir de aquí las diferencias son muy grandes. Algunos exegetas protestantes hacen prevalecer con relación al NT el aspecto «propedéutico» del Antiguo. Este sería profecía (R. Bultmann), promesa (W. Zimmerli, C. Westermann) con respecto a la plenitud y cumplimiento que representa el Nuevo. Para otros, el acento recaería más en la consideración del AT como historia, no sólo del pueblo hebreo, sino de la revelación progresiva de Dios, que actúa y salva entonces y ahora, una historia que de algún modo es la nuestra y nos concierne (así, cada uno con sus matices, los teólogos protestantes G. E. Wright, W. Pannenberg y, en cierto modo, G. von Rad).

Entre los teólogos y exegetas católicos prevalece la consideración del AT desde el Nuevo, y se intenta presentar su actualización cristiana renovando los modos y maneras de hacerlo que tenían los Padres de la Iglesia. Así, algunos acuden al sentido espiritual «típico» o figurativo (p. ej., Grelot, Daniélou, De Lubac, Amsler), mientras que otros (o los mismos a veces) apelan al llamado «sensus plenior» o sentido pleno (A. Fernández, Grelot, Coppens, Benoit, R. E. Brown). De este modo, la discusión actual sobre la lectura cristiana del AT continúa las especulaciones hermenéuticas antiguas sobre los sentidos de la Escritura y desemboca en nuevas teorías de su actualización.

Se suele entender por sentido típico, siguiendo a santo Tomás, el sentido de las cosas en la Biblia (instituciones, figuras, personas). Este sentido se basa en la continuidad existente entre el AT y el NT. Las realidades anunciadas en el AT eran «tipo», sombra, figura de las que se presentan en el NT, las cuales son «antitipo», realidad clara. Para descubrir este sentido es preciso, primero, la exégesis literal de cualquier pasaje veterotestamentario; después, encontrar un fundamento en el NT o en la tradición y en la vida de la Iglesia. Así se puede decir que el maná era tipo de la eucaristía, Israel era tipo de la Iglesia, Isaac era tipo de Cristo, etc. Este sería, según J. Daniélou, un modo clásico de usar la Escritura para la liturgia[27].

[27] P. Grelot, en la obra citada en la nota anterior, expone con mucha claridad esta concepción del sentido típico. Cf. también J. Daniélou, *Sacramentum futuri.*

Más complicado es entender lo que significa el sentido pleno, del que se comienza a hablar mucho más recientemente[28]. Suele ser descrito como la profundidad sobrenatural del sentido literal; puesto que la Escritura es obra de Dios y del escritor humano, puede darse, según los defensores de este sentido bíblico, que Dios pretenda un sentido más pleno y profundo en las palabras de la Escritura que el inmediatamente pretendido por el hagiógrafo. Según R. E. Brown sería un sentido adicional, más profundo, pretendido por Dios, aunque no claramente intentado por el autor humano; sería una profundización del sentido literal, y lo poseerían algunos textos veterotestamentarios, descubriéndose a la luz de la revelación ulterior o de una inteligencia desarrollada de esta revelación. En el fondo se parte de la explicación de las profecías mesiánicas: su referencia a Cristo sería claramente intentada por Dios, mientras que el hagiógrafo no tendría más que una percepción oscura de tal aplicación.

Por su parte, Alonso Schökel ha intentado una sugerente síntesis de las teorías antiguas y modernas de los sentidos bíblicos a partir de la estructura simbólica del lenguaje literario del AT. Este sería símbolo e imagen manifestada de Cristo y, por ello, libro cristiano que debe leerse simbólicamente[29].

2. *Actualización de la Escritura*

La síntesis expuesta nos muestra el interés existente por la actualización de la Escritura. Sin embargo, ésta no puede reducirse a la actualización cristiana del AT, que no es más que un capítulo particular del otro más general: cómo leer la Escritura (AT y NT) de manera que sea palabra actual, con algo que decir al lector contemporáneo nuestro.

Etudes sur les origines de la typologie biblique (París 1950); id., *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Madrid ² 1964); id., *Trilogía de la salvación* (Madrid 1964).

[28] Acerca del sentido pleno («sensus plenior») hay que partir de su primera introducción estructurada en el mundo bíblico, hecha por A. Fernández, *Institutiones biblicae* I (Roma ² 1927) 306-7; (Roma ⁶ 1951) 381-5; J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai/Paris 1949); id., *Boletín: El problema de los sentidos bíblicos:* «Concilium» 10 (1967) 654-67; R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Maryland 1955); id., *Hermenéutica*, en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* V (1972) 304-10; P. Benoit, *La plénitude de sens des Livres Saints:* RB 67 (1960) 161-96; cf. también la obra de P. Grelot citada en nota 26.

[29] Cf. *ComDV* 551-74.

a) Punto de partida: constitución *Dei Verbum*.

La constitución *Dei Verbum* ha ofrecido una serie de elementos que apuntan a esta realidad, y los principios de hermenéutica bíblica que hemos formulado nos pueden ayudar a ofrecer un intento de explicación más global, sin necesidad de acudir a una elaboración de sentidos bíblicos, interesante en sí, pero discutible en muchos puntos, como la historia reciente ha demostrado.

El punto de partida es la concepción más amplia de revelación que DV presenta. Esta no es solamente el conjunto de verdades que Dios nos comunica para nuestra salvación, sino que previamente es el diálogo que el Dios invisible, movido de amor, propone a los hombres de cada tiempo, tratándolos como amigos, para invitarlos y recibirlos en su compañía, diálogo que se realiza mediante obras y palabras intrínsecamente ligadas (cf. DV 2) y que se concreta en la tradición apostólica llegada hasta nosotros y puesta por escrito en los Libros Sagrados. De aquí se sigue una clara consecuencia: «Esta Tradición y las Escrituras de ambos Testamentos son el espejo en que la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara, como él es» (DV 7b).

Precisamente la tradición hace que se comprendan los Libros Sagrados cada vez mejor y que se mantengan activos, de manera que «Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado», y el Espíritu, por quien la voz del Evangelio resuena en la Iglesia y en el mundo, «va introduciendo a los fieles en la verdad plena, haciendo que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo» (DV 8c).

Por eso nada tiene de particular que, al hablar más directamente de la Escritura, se utilice la misma imagen de la conversación. Efectivamente, «en los Libros Sagrados el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual. Por eso se aplican a la Escritura de modo especial aquellas palabras: 'La palabra de Dios es viva y eficaz' (Heb 4,12), 'puede edificar y dar la herencia a todos los consagrados' (Hch 20,32; cf. 1 Tes 2,12)» (DV 21a; cf. 1 Jn 1,2-3; 2 Tim 3,16-17 y Rom 15,4, citados respectivamente en DV 1,11b y 14).

En consecuencia, la lectura de la Escritura, hecha en las condiciones debidas, no es un mero recuerdo del pasado, sino que nos pone en contacto directo con Dios hoy y edifica nuestra vida, es viva y eficaz, una palabra poderosa de Dios que se actualiza en la vida del creyente.

b) Reflexión hermenéutica.

Todo ello podemos confirmarlo desde los principios expuestos en el párrafo anterior. En efecto, el lector de la Escritura no solamente trata de llegar a descubrir la intención del autor pasado, sino que se enfrente con un texto bíblico que posee cierta autonomía en sí mismo (cf. II, 2), lo que permite una ampliación de su significado no siempre coincidente con la intención del escritor. Este punto es decisivo, pues hace innecesaria una apelación al sentido pleno, que se fundamenta únicamente en la intención del doble autor, humano y divino, de la Escritura.

Tal profundización y actualización del texto es posible cuando la Escritura se lee «en el Espíritu» en que ésta se compuso, según hemos explicado. Es el Espíritu enviado por Cristo a su Iglesia el que sigue dándole a conocer la Escritura y haciendo posible una interpretación que la convierta en palabra viva y eficaz hoy y siempre (cf. III, 3b).

El mismo Espíritu es el que hace posible una lectura actualizada del AT, puesto que éste, como toda la Escritura, ha de leerse en el contexto global de la historia de la salvación y se lleva a cabo no por mera yuxtaposición de textos, ni eliminando las diferencias entre AT y NT, sino tratando de descubrir cómo los libros de ambos expresan dinámicamente distintas etapas y perspectivas de la única historia de salvación, descubriendo a la vez cómo todas ellas están orientadas hacia lo que constituye su plenitud: Cristo y el evangelio por él anunciado (cf. III, 5e).

La actualización de la Palabra de Dios en la Escritura se va realizando mediante la acción del Espíritu, que se manifiesta en la tradición viva de la Iglesia (cf. III, 6d). Aquí es oportuno recordar cómo la actual reflexión hermenéutica se esfuerza por explicar este hecho: desde la perspectiva que da el tiempo presente sobre el pasado se descubre cómo los textos bíblicos se han ido cargando de la eficacia y significatividad que la historia subsiguiente (y la acción del Espíritu) ha ido acumulando en los acontecimientos anteriores mediante nuevas y cambiantes situaciones históricas. Esta carga de nuevo significado, siempre dependiente del origina-

rio, así como los hechos del presente (y la siempre viva acción del Espíritu en la Iglesia) iluminan con nueva luz los antiguos textos, enriqueciendo su significado; y éstos, a su vez, pueden iluminar los acontecimientos del presente. De este modo la lectura bíblica, hecha en las condiciones hermenéuticas descritas, descubre siempre nuevas dimensiones actuales y vivas de la Escritura (cf. *ibíd.).*

Cuando la Escritura se lee además en el contexto global del misterio de la revelación de Dios que se manifiesta plenamente en Cristo y su evangelio, aquélla, que no puede agotar el misterio inefable de Dios, queda siempre abierta a nuevas perspectivas de este único misterio. Por eso la lectura e interpretación de la Escritura siempre tiene actualidad y no se agota nunca (cf. III, 7).

V. CUESTIONES ABIERTAS

La elaboración de una hermenéutica bíblica católica como la que aquí hemos intentado tiene un componente al que cualquier biblista y teólogo ha de atenerse, como son las orientaciones del Concilio Vaticano II, que recoge las anteriores del magisterio de la Iglesia, tal y como lo hemos presentado en el párrafo I y al comienzo de cada párrafo. Pero, como toda teoría hermenéutica, tiene también una inevitable reflexión humana que está siempre abierta a discusión y nuevos perfeccionamientos.

Confiamos en que el lector haya sabido distinguir bien entre lo uno y lo otro en este largo capítulo, abierto a elaboraciones en las cuales se conjuguen esos dos extremos mencionados. En este sentido, la interpretación de las orientaciones de la constitución *Dei Verbum,* que ha sido nuestra guía a partir de la reflexión de filósofos contemporáneos que nos ha parecido más aprovechable, es discutible y está sujeta a posteriores reflexiones. Se trata, por tanto, de un capítulo particularmente interesante y que sin duda encontrará en los próximos años una formulación más precisa. Al mismo tiempo, como sucede siempre con toda reflexión teológica, estamos en un campo particularmente privilegiado para desarrollar ese diálogo fe-cultura, que es imprescindible para la exposición de los contenidos de la revelación. Algunas de las consecuencias de lo que acabamos de decir se verán en los dos capítulos siguientes. A ellos remitimos para ejercicios y prácticas de la teoría expuesta.

VI. ORIENTACIONES BIBLIOGRAFICAS

Entre las obras citadas, no demasiado numerosas, remitimos, desde el punto de vista de la filosofía, a la importante obra de H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca 1977); para un diálogo entre la reflexión hermenéutica actual y las orientaciones de la *Dei Verbum*, cf. V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios*, 291-328; y, desde luego, es fundamental el estudio de M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu* (Burgos 1987). Otros trabajos véanse en las notas al capítulo.

Capítulo XIII
METODOLOGIA BIBLICA EXEGETICA

Al presentar la historia de la interpretación de la Biblia (cf. c. X y XI), hemos ido señalando, junto a las orientaciones hermenéuticas que iban apareciendo a lo largo de los tiempos, algunos métodos que se han usado en diferentes épocas. En realidad, los métodos exegéticos no son nunca ajenos del todo a determinadas orientaciones hermenéuticas, las cuales dependen casi siempre de condicionamientos y presupuestos filosóficos, consciente o inconscientemente asumidos.

En este momento, una vez fijados los criterios hermenéuticos de la interpretación católica de la Biblia, y después de conocer, aunque haya sido someramente, la historia de los diversos métodos de interpretación surgidos a lo largo de los siglos, trataremos de exponer algunos de los métodos exegéticos más usados por los biblistas. De este modo se introduce a la práctica de la exégesis que se llevará a cabo en las aulas bajo la dirección de un profesor o en los distintos ejemplos que se recogen en los sucesivos volúmenes de nuestro manual, los cuales están dedicados a introducir concreta y particularmente al estudio y al conocimiento de los diferentes libros bíblicos.

Nuestra exposición ha de ser necesariamente breve y sintética, sin que podamos desarrollar aquí los distintos métodos con ejemplos concretos. La finalidad de este capítulo no es, en principio, iniciar a la práctica de la exégesis, sino únicamente informar de manera suficiente sobre algunos métodos que pueden y deben emplearse en estudios posteriores.

I. EL TEXTO

1. Texto y lectura del texto

La palabra «texto» deriva del participio del verbo latino *texere,* cuyo significado básico es «tejer». Un texto es un tejido de palabras, frases, significados, relaciones, que intentan comunicar una información o un estado de ánimo. En principio, cualquier comunicación oral puede también considerarse como texto, es decir, como un conjunto entrelazado de elementos que intentan comunicar algo en su conjunto.

a) El texto, estructura e historia.

Nada tiene de particular, por tanto, que el texto pueda ser considerado como una estructura, como un conjunto de relaciones entre los elementos que componen la realidad del texto. Especial interés para conocer un texto tienen aquellos factores que unen y dan coherencia a los elementos de que se compone. Tales factores pueden ser muy diversos según el nivel del texto que entre bajo nuestra consideración. Así podemos considerar los factores morfológicos, sintácticos, estilísticos, etc., de cualquier texto para descubrir cuáles son las diversas relaciones entre los elementos de que se compone. Pero también puede entrar bajo nuestra consideración el estilo, la intención del autor, el tiempo de producción del texto y muchísimos otros factores.

Mientras que en la comunicación oral el conjunto de estos factores es compartido por los dialogantes en su mayor parte (tiempo, lugar, cultura, lengua, mentalidad, etc.), lo cual facilita la comunicación, que además puede aclararse constantemente por las nuevas preguntas y respuestas de ambos interlocutores, en el caso de la comunicación escrita la cosa se puede complicar mucho. En primer lugar, porque el texto, una vez materializado en escritura, ya no depende necesariamente de su autor, el cual no está presente para hacer las aclaraciones oportunas. Pero, además, porque el texto escrito queda fijado en una etapa de la historia que no es necesariamente la del lector posterior, quien la mayoría de las veces no compartirá su lengua, cultura, preocupaciones, etc. Sin contar con los diversos enriquecimientos o variaciones de significado que la historia y la tradición hayan ido añadiendo a ese texto escrito. La comprensión de un texto escrito dependerá, por tanto, del grado de competencia del lector, el cual será más o menos grande, según

que conozca mejor o peor las condiciones de producción de ese texto.

b) Lectura sincrónica, diacrónica y actualizadora.

«Leer un texto» significa, por tanto, establecer la comunicación entre lo que el texto escrito quiere comunicar y lo que el último lector puede comprender. Es verdad que muchos textos pueden comunicarnos directamente un mensaje que comprendemos. Pero esto no siempre es así, especialmente cuando se trata de textos muy antiguos, escritos en lenguas que desconocemos y en circunstancias muy diversas a las del lector concreto. Para alcanzar el significado correcto de tales textos es preciso reconstruir las condiciones de comunicabilidad del texto. Para ello hemos de preguntarnos quién es el comunicador, a quién se dirige, de qué trata, cuándo habla o escribe, dónde lo hace, qué tipo de cultura comparte, con qué finalidad escribe y muchísimas cosas más. Es decir, debemos someter el texto escrito a un determinado análisis que recibe el calificativo de «sincrónico», porque considera el texto como una unidad concreta en un momento determinado.

Con esto, sin embargo, no hemos concluido la tarea. Los textos antiguos tienen con frecuencia una historia compleja, a lo largo de la cual han sufrido determinadas variaciones o han acumulado significados muy diversos. Estudiar esta historia, reconstruirla en lo posible, nos dará una perspectiva más amplia y clarificadora del texto. El análisis de la historia y vicisitudes del texto recibe el calificativo de «diacrónico», porque es como una excursión «a través de la historia» del texto.

Finalmente, si leemos un texto es porque nos interesa hoy su significado. En el caso de la Sagrada Escritura esto es claro. Normalmente no se lee por puro interés filológico o histórico, sino para buscar en ella una palabra orientadora de vida. Esta «actualización» del texto hace aflorar en gran parte los problemas hermenéuticos a que nos hemos referido en el capítulo anterior, pero es imprescindible tenerla en cuenta si queremos completar todo el proceso de lectura del texto, según ya hemos dicho (cf. c. XII, IV).

2. *Lectura del texto y metodología exegética*

La metodología exegética es una metodología aplicable, sobre todo, a textos escritos. Nos ayuda a leer adecuadamente un texto

escrito, librándonos en gran parte de apreciaciones demasiado subjetivas e inexactas, nacidas de nuestro desconocimiento de las condiciones en que el texto fue producido. Es una guía para leer y comprender el texto de modo crítico, competente y con determinados controles. Por supuesto, tratándose de metodología exegética bíblica, cuanto hemos dicho acerca de la metodología exegética general tiene valor completo, pues es condición indispensable tomar en serio el aspecto humano de la Biblia, y gran parte de los métodos críticos que vamos a exponer son, al menos en sus aspectos técnicos, métodos compartidos con otras disciplinas. Pero hemos de añadir una serie de controles específicos. Entre otros, el control del significado del texto por el contexto general de la Iglesia, en cuyo seno ha nacido la Escritura y a quien se ha encomendado su interpretación auténtica.

Puesto que los aspectos del texto que requieren aclaración son varios, nada tiene de particular que los métodos usados sean también varios y diversos. En la exposición que sigue trataremos de aquellos métodos que nos ayudan a disponer el texto para el trabajo (apartado II). A continuación expondremos brevemente los métodos que nos ayudan a leer el texto tal como existe, con sus relaciones internas de diversas clases (apartado III). Además, puesto que los textos, especialmente los muy antiguos, pueden tener una complicada historia oral y escrita, expondremos aquellos métodos que nos permiten reconstruir la historia pasada del texto que tenemos delante (apartado IV). Especialmente estos últimos, aunque no sólo ellos, se han visto complementados por una serie de métodos que nos han proporcionado las ciencias humanas y que pueden completar nuestro analisis y comprensión del texto que leemos; de ellos diremos tambien una palabra, aunque muy breve (apartado V). Finalmente, expondremos con semejante brevedad, pues ya hemos tratado de ello, el último tramo del camino, que nos lleva desde el texto a nuestra situación presente (apartado VI). Se concluye el capítulo con una sucinta información sobre instrumentos necesarios para leer e interpretar adecuadamente el texto (apartado VII)[1].

[1] Sobre la dificultad de la lectura de la Biblia y los problemas de una lectura ingenua que deben ser superados por la exegesis, cf L Alonso Schokel, *¿Es necesaria la exegesis?* y *¿Es difícil leer la Biblia?*, ambos en id , *Hermeneutica de la Palabra*, I *Hermeneutica bíblica* (Madrid 1986) 195-202, 203-16, del mismo autor, una buena introduccion a los temas del «leer la Biblia» y considerarla desde la

II. FASE PREPARATORIA DEL TEXTO

La primera tarea del exegeta es preparar el texto para una adecuada lectura. Las operaciones principales en este momento son tres: fijar el texto a partir de su tradición manuscrita, organizarlo y estructurarlo estableciendo sus unidades internas, traducirlo a una lengua que resulte conocida al lector. Aunque, en principio, estas funciones no hacen sino facilitar la lectura atenta del texto, por este hecho mismo ya pueden facilitarnos una mejor comprension de él.

1. Fijación del texto. La crítica textual

Las traducciones que usamos generalmente en nuestra lectura de la Biblia están hechas a partir de ediciones en las lenguas bíblicas originales. Pero estas ediciones tampoco son los escritos tal y como fueron originariamente compuestos. De hecho, los textos originales se han perdido y es imposible recuperarlos. Como no existía la imprenta, aquellos originales fueron copiados muchas veces, y esas copias fueron a su vez recopiadas. Hasta que se inventó la imprenta, los escritos bíblicos, como todos los demás, se nos han transmitido a través de esos manuscritos, en los cuales inevitablemente se han deslizado errores, unas veces inadvertidos (al igual que nos sucede hoy cuando copiamos un texto largo), otras reproduciendo errores que se contenían ya en manuscritos anteriores.

perspectiva del lenguaje en *La palabra inspirada La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Barcelona 1969) 107-59

No abundan en nuestra lengua tratados de metodologia exegetica suficientemente actualizados Puede ofrecer una ayuda el volumen de J Schreiner (ed), *Introduccion a los metodos de la exegesis biblica* (Barcelona 1974), para el NT sigue teniendo valor el excelente manual de H Zimmermann, *Los metodos historico-criticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969), de tono muy elemental, cf M Brisebois, *Metodos para leer mejor la Biblia* (Madrid 1987) Otros mas particulares seran señalados en su lugar

De entre los mas actuales en otras lenguas, cf W Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament Einfuhrung in linguistiche und historisch-kritische Methoden* (Friburgo Br 1987), W Stenger, *Biblische Methodenlehre* (Dusseldorf 1987), W Langer (ed), *Handbuch der Bibelarbeit* (Munich 1987), este ultimo, de caracter interconfesional Son siempre interesantes algunas de las guias editadas por Fortress Press bajo el titulo *Guides to Biblical Scholarship*, que iremos reseñando en su lugar De caracter mas elemental, pero interesante, cf J H Hayes/C R Holladay, *Biblical Exegesis A beginner's Handbook* (Londres 1982) Para el AT puede consultarse ademas H Barth/O H Steck, *Exegese des Alten Testaments Leitfaden der Methodik* (Neukirchen [11] 1987)

Además, en determinados casos se han hecho cambios conscientemente, por razones de estilo (las maneras de expresarse y la ortografía cambian con el paso del tiempo), por razones doctrinales (no se entendía un pasaje bíblico o se quería acentuar una determinada afirmación discutida) o por otras razones. Sólo en los manuscritos del NT se encuentran más de 250.000 *variantes* o diferencias. Además, en algunos momentos se hicieron revisiones de grandes grupos de manuscritos o familias de ellos, con lo cual surgieron las diversas *recensiones* textuales.

La *crítica textual* es la técnica y el arte de restablecer el texto genuino de la Escritura o, al menos, el más aproximado, mediante el examen y la comparación de los manuscritos en que se ha transmitido. Generalmente exige un buen conocimiento de las lenguas originales, así como de los diferentes procedimientos y técnicas para decidir sobre las diversas variantes. Todo ello nos introduce en un campo muy especializado que aquí no podemos estudiar. Se encontrará una exposición más amplia de todo esto en el vol. I de nuestro manual. Allí debe dirigirse quien desee una información más completa de los procedimientos de crítica textual, así como la consulta de diversos ejemplos del Antiguo y Nuevo Testamento.

En este apartado nos basta con remitir a las ediciones críticas del AT y NT más usuales, así como a algunos manuales de referencia (cf. VII, 3)[2].

2. *Estructuración de superficie*

Cuando leemos un texto, si queremos enterarnos de lo que se dice en él con cierta detención, la primera operación ha de ser leerlo despacio e incluso releerlo varias veces. Pero ello no suele ser suficiente. Una profundización de la lectura exige estructurarlo en capítulos, secciones, párrafos, frases e incluso palabras. De este

[2] No tenemos un manual amplio de crítica textual en nuestra lengua. El más completo es el que se encuentra en IEB vol. I. Los manuales más interesantes para una buena iniciación a la crítica textual son los siguientes: para el AT, E. Würthwein, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica* (Londres 1979) y J. Weingreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible* (Londres 1982); para el NT, K. Aland/B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart 1982); B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford [2] 1968) y L. Vaganay/C. B. Amphoux, *Initiation à la crituqe textuelle du Nouveau Testament* (París 1986). Para más detalles, cf. el tratado de texto y crítica textual de IEB I.

modo logramos concentrar nuestra atención y nuestro trabajo en las diversas partes o unidades del texto, con las que podremos trabajar más detalladamente. La primera operación, por tanto, es la de seleccionar una parte del texto que tenga cierta autonomía y sentido en sí misma. En la exégesis bíblica a cada una de estas partes se la suele denominar con el término perícopa. Una *perícopa* es una sección del texto bíblico que constituye una unidad de sentido completo, como un salmo, una narración, una parábola, etc.

a) Delimitación de una perícopa.

¿Cómo seleccionar una perícopa? Necesitamos primero conocer dónde empieza y dónde termina esa sección. La tarea no siempre es fácil. Las divisiones ordinarias de nuestras biblias, tanto las editadas en las lenguas originales como las traducciones, no siempre pueden ayudarnos. En principio es bueno comparar varias ediciones. Si encontramos divisiones distintas, quiere decir que no es clara la delimitación de la perícopa y estamos ante un problema que hemos de solucionar. Tampoco son de ayuda las divisiones de capítulos y versículos del texto bíblico, pues han sido hechas con criterios no científicos (cf. *Introd.* 6). Deberemos atender, por tanto, a aquellos signos de separación que puedan orientarnos. Los principales son los datos de tiempo, lugar y cambio de tema. Así, entre Lc 1,80 y 2,1 se da una clara separación que incluye distinto lugar, distinto tiempo y distinto tema. Otras veces deberemos atender a determinados datos literarios, como el cambio de género. Así, Lc 15,1 supone un cambio de situación (hay nuevos oyentes: los pecadores y publicanos, que se acercan a Jesús para oírle, mientras que fariseos y escribas le critican por tratar con pecadores y acogerlos); en el v. 3 se introduce una parábola con su conclusión (v. 7); en el v. 8 se inicia otra parábola que concluye en v. 10; una tercera parábola se inicia en v. 11, con una doble conclusión (v. 24 y v. 32); las tres parábolas son una respuesta a la crítica que fariseos y escribas han hecho a Jesús y a los cuales él se ha dirigido; en 16, 1 los oyentes a los que se dirige Jesús son los discípulos, y la parábola que aquí se introduce trata de un asunto totalmente distinto: el uso de las riquezas. Por tanto parece que 15,1-32 forma una unidad dentro de la cual se distinguen cuatro diversas secciones: una introducción (vv. 1-2) y tres parábolas diversas (4-7; 8-10; 11-32). A su vez, en esta última parábola hay dos partes diferencia-

das (vv. 11-24; 25-32). De este modo hemos logrado una primera estructuración del texto.

b) Atención al contexto.

Para poder entender mejor lo que se dice en una sección o en una perícopa debemos atender con cuidado al contexto. En el caso anterior comprendemos que el autor refiere las parábolas y su significado a la crítica que fariseos y escribas hacen a Jesús por su conducta acogedora de los pecadores y publicanos. Este es el contexto inmediato. Si queremos comprender mejor esta sección en el conjunto de la obra de Lc, deberemos atender al lugar que ocupa el capítulo en el conjunto de la obra o, al menos, en la parte en la que se integra. Ese sería el contexto mediato.

c) Articulación del texto.

Con esto no hemos terminado nuestro trabajo de estructuración del texto. La tarea inmediata consiste en articular ese texto así delimitado en unidades menores, de modo que podamos comprender mejor y con detalle lo que en él se dice. Una buena técnica es la de escribir el texto sin atender a los versículos y capítulos marcados en él. Lo escribiremos de modo que cada línea contenga una frase con sentido (p. ej., con un solo verbo). Podemos escribirlo de modo que aparezcan las frases subordinadas claramente. Además dejaremos una línea sólo también para las exclamaciones o los vocativos, para las enumeraciones, etc. En cierto modo estamos reescribiendo el texto como se escribe un poema o como nos lo encontramos en los leccionarios litúrgicos, aunque con subdivisiones más detalladas.

Una operación como la sugerida en el párrafo anterior nos permitirá descubrir más fácilmente los factores externos que articulan el texto, los cuales a su vez nos pueden sugerir una modificación de la estructuración que habíamos realizado. Estos factores de articulación son los que conectan las palabras y las frases entre sí, formando el entramado o tejido de superficie, que da unidad al texto. Pueden ser muy variados. He aquí la enumeración de los más corrientes:

- en textos narrativos: cambios de tiempo y lugar en que se realiza la acción, figuras del relato, cambios de persona en el discurso, progreso en la narración, etc.;

• en textos retóricos, argumentativos y poéticos: diferentes modos de hablar (narración, comentario, queja...), paralelismo poético, tema, comentarios interiores al discurso, etc.;

• en ambos casos: es preciso atender también a determinados aspectos literarios y lingüísticos, como el sonido externo de las palabras, el ritmo, el metro, el vocabulario, la sintaxis, los diversos campos semánticos, las frases intercaladas, las interrupciones, los resúmenes, citas, explicaciones metanarrativas (es decir, del mismo autor sobre lo que está diciendo), técnicas de inclusión, etc.

d) Lectura reflexiva.

La observación de todos estos factores articuladores del texto nos llevará sin duda a su mejor comprensión. Podemos ahora hacer una nueva lectura con todo lo que sabemos, para tratar de objetivar la primera impresión que el mismo texto nos causó. Si hemos trabajado con el texto original, como es deseable, se puede intentar ahora una traducción primera del mismo con la ayuda de un buen diccionario y de los auxilios gramaticales imprescindibles. Esto nos permitirá avanzar un poco más en la comprensión objetiva del texto, sobre el cual podemos iniciar ahora una reflexión primera, en la que compararemos nuestras expectativas ante el pasaje bíblico que estamos estudiando y lo que, después de este primer trabajo detallado, hemos ido descubriendo. Al mismo tiempo nos podemos preguntar cuál es la idea o tema central que se nos impone, qué cosas nos agradan en él, cuáles nos desagradan, qué partes permanecen incomprensibles u oscuras, etc.

3. *Traducción y uso de traducciones*

Un buen trabajo exegético lleva consigo utilizar el texto original. Pero en un determinado momento será necesario traducir ese texto a la lengua del estudioso. Normalmente, el acto de traducir será el resultado final de todo un proceso de comprensión del texto, y en él quedarán reflejadas todas las opciones hermenéuticas elegidas, así como los métodos usados para entenderlo mejor. En la mayoría de los casos, sin embargo, el lector no entiende la lengua original del texto bíblico. Entonces hay que utilizar una traducción, la cual nos ofrece ya el resultado de toda una serie de estudios y trabajos previos realizados por otro. En cualquiera de las dos situaciones, nos tropezamos con la necesidad de la traducción.

a) La dificultad de traducir.

Traducir es trasladar todo lo que es y significa un texto escrito en una lengua extranjera a nuestra propia lengua. Tal operación no puede hacerse, sin embargo, con absoluta fidelidad. Es imposible trasladar a una lengua todos los matices, significados y contenidos de otra. Siempre habrá una pérdida: a veces en el mismo significado o contenido, casi siempre en los aspectos literarios y lingüísticos, siempre salvo raras excepciones en los matices fonéticos. Con razón dice el proverbio italiano: «traduttore traditore», todo traductor es ya un traidor (obsérvese de paso cómo ya en esta misma traducción nos resulta imposible trasladar con exacta concisión el juego de palabras del original). La razón de que sea imposible una correspondencia plena entre original y traducción es, al menos, doble: la no coincidencia de las estructuras lingüísticas y culturales y la diferencia de los esquemas estilísticos y los sistemas connotativos entre dos lenguas. Pero además debe añadirse, y esto es importante para la Biblia, la distancia temporal que hay entre los textos biblicos y nuestro lenguaje actual.

Por todo esto, nada tiene de extraño que haya diversos procedimientos y modelos de traducción. E. Nida ha descrito los dos que podríamos llamar procedimientos extremos: el sistema de *equivalencia formal* y el sistema de *equivalencia dinámica*. Ambos tienen en cuenta que la traducción es el paso, la traslacion de una lengua original a una lengua receptora. Pero dan distinto valor a una y a otra[3].

b) Traducción por equivalencia formal.

El procedimiento de *equivalencia formal* intenta sobre todo reflejar al máximo las características de la lengua original. En cierto modo, intenta trasladar al lector actual hasta los tiempos y la cultura de la lengua original, haciéndole participar en lo posible de sus modismos, sus procedimientos literarios, incluso –si puede–

[3] Es básico el libro de E. Nida/Ch. R. Taber, *Teoría y práctica de la traducción* (Madrid 1986); muy útil para la traducción bíblica es el estudio de C. Buzzetti, *Traducir la palabra. Aspectos lingüísticos, hermenéuticos y teológicos de la traducción de la Biblia* (Estella 1976); buenas observaciones sobre el modo de traducción por equivalencia dinámica, con interesantes ejemplos, en L. Alonso Schökel/E. Zurro, *La traducción bíblica: linguística y estilística* (Madrid 1977); puede añadirse además J. C. Margot, *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos* (Madrid 1979). En estos trabajos se encontrará amplia bibliografía sobre el tema.

de sus recursos fonéticos. El caso extremo de este modo de traducción son las traducciones interlineares que encontramos en algunas biblias políglotas, como la londinense de Walton; o también las traducciones judías medievales al castellano, tal como sucede en la Biblia de Alba y en el Pentateuco Constantinopolitano. En estos casos, la traducción se hace prácticamente incomprensible para el lector ordinario. Sin embargo, poseemos ejemplos actuales que pueden ser valiosos, sobre todo para el estudiante que no conoce bien el hebreo y el griego y que tiene que ejercitarse en la exégesis bíblica. Por ejemplo, en este último caso será utilísima la traducción castellana de Cantera-Iglesias. Generalmente, cuanto más se acentúa este procedimiento de traducción, más necesarias son las notas aclaratorias para el lector.

c) Traducción por equivalencia dinámica.

El procedimiento de *equivalencia dinámica* es justamente el inverso. Aquí se prima al receptor actual, y la traducción transforma de tal manera el texto que el lector se encuentre en condiciones semejantes a aquellas en las que se hallaba el destinatario original. Como en el caso anterior, este ideal puro es imposible, aunque sea la meta hacia la que se tiende. Para acercarse a ella, el traductor debe tener presente el efecto que el texto original produciría en su receptor primero y traducir de manera que ese mismo efecto se haga presente en el lector actual. Se trata, pues, de producir un texto que salve las barreras culturales y se adapte plenamente al nuevo lector. Para ello se dará la primacía al lenguaje y a la cultura del receptor sobre la del original. Esto tiene la ventaja de que el nuevo lector lee el texto traducido como si fuera un texto producido en el seno de su cultura y de su tiempo, sin necesidad de muchas notas aclaratorias; tiene, sin embargo, algunas desventajas, como por ejemplo, que no es fácil saber cuál era el receptor original de un texto, que no se puede siempre prescindir del efecto que los siglos han acumulado a su significado original y, sobre todo, que puede borrar en cierto modo el carácter histórico concreto del texto que se lee. Un ejemplo de buena traducción por equivalencia dinámica, aunque no siempre evite estos peligros, es la Nueva Biblia Española de Alonso Schökel y Mateos.

En la mayoría de los casos no se dan estas formas de traducción en estado puro, sino que se combinan una y otra, según distintos factores, como la naturaleza del mensaje, el propósito del traductor y el tipo de receptores. Así, si se hace una traducción de la Biblia

para el estudio, puede primarse el modo de equivalencia formal; si se hace para ser proclamada en la liturgia o ser leída por el común de los lectores, parece más conveniente primar el modo de equivalencia dinámica.

III. LECTURA SINCRONICA DEL TEXTO

Una vez que tenemos estructurado un determinado pasaje bíblico en su superficie, el análisis continúa mediante un examen atento del texto que tenemos delante. Esto se lleva a cabo mediante el análisis sincrónico del texto, es decir, la consideración del texto como una magnitud coherentemente estructurada en su conjunto, si bien no cerrada a otras magnitudes externas a él, puesto que todo texto forma parte de un proceso más amplio de comunicación. Con este tipo de análisis nos movemos siempre en los límites del texto considerado en sí mismo, sin pasar a descubrir lo que hay más allá de él, es decir, sin tener en cuenta su historia (que es lo propio del análisis diacrónico).

Para ello tenemos a disposición varios tipos de análisis: morfológico-sintáctico, estilístico, semántico, semiótico o estructural. El análisis de géneros pertenece en parte al sincrónico, pero lo estudiaremos en el apartado siguiente, pues está a caballo entre la lectura sincrónica y la diacrónica de un pasaje.

1. Análisis morfológico-sintáctico

Analizar morfológicamente un texto significa examinar las palabras que contiene, su forma, su función y su significado. Analizarlo sintácticamente significa estudiar las oraciones que lo constituyen. Ambas operaciones son necesarias para conocer mejor el lenguaje de un texto, de un autor, su significado y sus características, que suelen reflejarse en el uso de un vocabulario específico, de formas gramaticales determinadas y de rasgos propios de sintaxis[4].

[4] Veanse en el apartado VII los instrumentos gramaticas, lexicos, diccionarios, concordancias Es clasica para las estadisticas la obra de R Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich 1958), en castellano puede prestar buen servicio M Guerra Gomez, *El idioma del Nuevo Testamento Gramatica estilistica y diccionario estadístico del griego biblico* (Burgos [3] 1981) Para el analisis morfologico del NT, cf del mismo autor *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento* (Burgos 1978)

a) Estudio de vocabulario.

Lo primero es estudiar el *vocabulario* del texto, ya que cada autor tiene preferencias por un determinado tipo de vocablos. A veces se trata de palabras cuyo significado es específico de la Biblia o de un autor determinado, como «alianza» en Dt, «justificación» en las cartas paulinas. Pero a veces ese término común tiene un matiz especial en un autor determinado, como «palabra» en Jn. Léxicos, diccionarios especializados y concordancias son instrumentos imprescindibles para esta operación, que nos ayudará a percibir mejor el significado y el carácter del pasaje en cuestión. Para ello prestan gran ayuda con frecuencia las estadísticas verbales.

b) Formas y funciones.

Además es conveniente a veces estudiar las *formas y las funciones* gramaticales de las palabras: si hay muchos sustantivos, adjetivos, pronombres, qué tiempos verbales se usan, etc. Esto nos ayudará también a perfilar el tipo de texto. Así, en el caso de que encontremos en un pasaje muchos pronombres personales, estaremos ante un diálogo o un esfuerzo por comunicarse mejor con los interlocutores (cf. Rut 1,8-18; Gál 5,1-5); obsérvese el uso de los imperativos en los dos ejemplos mencionados, para indicar modos concretos de actuar. El uso de otros tiempos, como el presente histórico o el imperfecto, tiñe el texto de un significado muy diverso.

También deben estudiarse las formas en que palabras y frases están gramaticalmente unidas (o desunidas). En este capítulo entra un análisis del uso que se hace de pronombres y conjunciones, así como su defecto. Es posible que de esta manera descubramos a veces que un texto carece de coherencia, pues no se comporta como exigiría una gramática regular. Puede ser una característica de estilo o también una señal de que el pasaje en cuestión ha sido compuesto a partir de determinadas fuentes anteriores. Este dato será de gran interés a la hora del análisis de géneros.

2. *Análisis estilístico*

En este momento puede introducirse el estudio de los procedimientos de estilo que se perciben en un texto[5]. Estos pueden ser

[5] Ademas de las obras reseñadas en el apartado anterior, cf para la poesia

fónicos, para cuya percepción es preciso leer el pasaje en voz alta y en su lengua original; así, por ejemplo, la onomatopeya, la eufonía, la aliteración, la rima, etc. En otros casos, sobre todo en un poema, aunque no exclusivamente, será conveniente tener en cuenta el ritmo, observar si existe el frecuentísimo procedimiento de la poesía hebrea que se denomina paralelismo, estudiar si las repeticiones de palabras o de frases son intencionadas, y tantos otros elementos que hacen que un autor tenga lo que se llama «estilo personal». El orden de los elementos de la oración, la forma de conectar las proposiciones entre sí, el uso de los tiempos verbales, todo ello nos ayuda a comprender mejor el estilo de un autor y, a la vez, a entender mejor su mensaje. Es verdad que para ello es necesario trabajar con las lenguas originales, pero incluso en traducciones correctamente hechas podemos percibir ese cambio brusco de estilo que se da en determinados momentos. Hágase la experiencia, por ejemplo, con una lectura atenta de Gn 1-2 para descubrir el diferente estilo que aparece a partir de Gn 2,4b o compárese el distinto estilo de Lc 1,1-4 con los versos que siguen.

3. *Análisis semántico y semiótico*

No es fácil dar una clara definición de estas palabras, que ni siquiera los especialistas usan siempre de modo uniforme. Ambas tienen que ver por su raíz griega con «signo» y se refieren a la ciencia que estudia los sistemas de significación del lenguaje y los procedimientos de análisis que permiten describirlos a partir de un texto determinado. Teniendo en cuenta que la significación surge de la relación entre significado (plano del contenido) y significante (las formas que permiten la significación, el plano de la expresión), podríamos decir que la semántica se centra en el estudio de los significados, mientras que la semiótica aborda el lenguaje desde la perspectiva de los significantes, si bien una y otra tienen en cuenta ambas dimensiones de la significación. Partiendo de esta precisión provisional, presentamos algunos de los procedimientos de análisis semántico y semiótico entre los muchos existen-

hebrea L. Alonso Schökel, *Poética hebrea. Historia y procedimientos*, en id., *Hermenéutica de la palabra*, II: *Interpretación literaria de textos bíblicos* (Madrid 1987) 17-228, con bibliografía; del mismo autor cf. *Is 10, 27b-32 análisis estilístico*, ibíd. 352-7, como ejemplo concreto de análisis estilístico; allí mismo se encontrarán otros interesantes ejemplos. Véase también el capítulo de este volumen sobre historia de la exégesis, en especial XI, III, 4.

tes. Como venimos haciendo, no se trata de una iniciación a estos métodos, alguno de ellos por demás complicado, sino de una presentación breve de ellos con algunas sugerencias bibliográficas.

a) Análisis semántico del vocabulario.

La mayoría de las palabras que usamos son polisémicas, es decir, tienen varios significados. Incluso aquellas cuyo significado es claro en sí mismo pueden adquirir nuevos matices en contextos diferentes. Se denomina *lexema* la palabra tal como se encuentra en un diccionario. Su significado concreto depende, sin embargo, del contexto en que se encuentra. Dicho de otro modo, un lexema tiene sentido por sus relaciones con otros lexemas en un texto. Estas relaciones pueden ser sintagmáticas (dependen del orden en que están situados los lexemas en la frase) o paradigmáticas (dependen de que varios lexemas pertenezcan a un mismo paradigma y puedan ser sustituidos en una frase, que sigue sin embargo teniendo sentido). P. ej. la frase «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» tiene un sentido porque las palabras guardan un orden determinado («El creó cielo al principio Dios y la tierra» sería una frase sin sentido); las palabras «cielo y tierra» pueden ser sustituidas por «el universo», y la frase seguiría teniendo sentido, pues «cielo y tierra» y «universo» pretenecen al mismo paradigma. El significado de un lexema nos viene dado por las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas que tiene en un texto, analizando las cuales podremos descubrir sus características semánticas[6].

Teniendo en cuenta estos datos, para descubrir el significado correcto de una palabra (p. ej., «logos» en Jn) debemos buscar en unas concordancias las distintas frases en que esa palabra se usa (dentro de una sección, de un libro, de un autor, etc.), tratando de precisar el contexto en que se encuentra. Podemos usar también un buen léxico o una estadística de palabras bíblicas. Debemos fijarnos en las palabras que forman de manera frecuente frases como la que investigamos (sintagmas) y en aquellas que aparecen en parecidas circunstancias con el mismo significado o con un significado emparentado con la nuestra (paradigmas). Así descubrimos que *logos* en Jn puede significar oráculo (12,38; 15,25), el evangelio (11,

[6] Egger, 110-9, con ejemplos; la importancia del campo semántico para la elaboración de un léxico hebreo bíblico-español puede verse en varios artículos de «Cuadernos Bíblicos» 1 (1978) 54-76 (E. Zurro, M. Peinado); 11 (1985) 28-72 (V. Morla); una aplicación del método a la teología bíblica en J. Guillén Torralba, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento* (Valencia/Córdoba 1983), donde estudia el lexema hebreo *bḥr*.

28), la Palabra encarnada de Dios (1,1.14), etc. Descubrimos también que «palabra» tiene relación con *rhema* (3,34) y se construye con verbos como decir, oír, predicar, rechazar, acoger, salvar, etc. Todo este conjunto de relaciones nos permite crear el «campo semántico» de «logos» en Jn y descubrir el complejo entramado de significaciones que este lexema tiene en su evangelio. La tarea debe proseguir mediante una comparación con otras literaturas contemporáneas (p. ej., *logos* en Filón de Alejandría y en gnósticos; *memrá* en el targum, etc.), hasta que logremos precisar al máximo su significado.

b) Análisis semántico de un texto.

El procedimiento anterior se puede, naturalmente, aplicar a un texto completo, lo cual supone cierta consideración estructuralista del texto, si bien no se trata todavía del análisis semiótico propiamente dicho. En este caso se considera el texto en cuestión como un conjunto de relaciones entre los elementos significativos que lo componen[7].

Para ello debemos hacer un inventario semántico del texto, agrupando los lexemas en conjuntos de significados semejantes, según hemos explicado en el apartado anterior. De este modo formamos varios campos semánticos que nos señalan lo que se denominan «líneas de sentido». Es importante buscar pacientemente todas o al menos las más importantes líneas de sentido del texto estudiado, para lo cual podemos privilegiar aquellos lexemas que tienen sentido en sí mismos (especialmente verbos y sustantivos), tratando de precisar las oposiciones que hay entre ellos y organizando las líneas de sentido encontradas y sus oposiciones en conjuntos más amplios. Para ello, sobre todo si se trata de un texto narrativo, podemos utilizar algunos modelos concretos, como el de los puntos nodales o apertura de posibilidades de C. Bremond, que nos permite clasificar las diversas alternativas de los actores y de las acciones narradas, o el modelo del inventario de personas, motivos y temas que G. Theissen usa especialmente para describir las secuencias de los relatos de milagros. De este modo logramos descubrir la línea o líneas de sentido básicas de la narración.

[7] Egger, 93-109, 119-33, C Bremond, *Logique du recit* (Paris 1973), G Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der Synoptischen Evangelien* (Gutersloh 1974), X Leon-Dufour, *Los milagros de Jesus* (Madrid 1979) 276-335, J Pelaez del Rosal, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinopticos Morfologia e interpretacion* (Valencia 1984)

c) Análisis semiótico de un texto.

Se denomina también análisis estructuralista e intenta dar cuenta de la organización de los significados, tratando de describir las formas internas de la significación del texto, las articulaciones constitutivas del microuniverso semántico de un texto. Para una descripción de la teoría de este método de análisis, cf. c. XI, III, 1. El modelo más usado para este análisis es el llamado modelo actancial de Greimas, que ha dado aceptables resultados aplicado a textos bíblicos. Ese es el que sucintamente describimos[8].

– Un método de lectura.

Este método, como los anteriores, es un método de lectura. Por eso debemos partir de una lectura atenta y no superficial del texto en sí mismo con todos sus detalles. Parte de dos presupuestos muy importantes: la autonomía del texto y su estructuración interna. El primero nos exige observar el texto, todo él, pero sólo él, para poder dar cuenta de las condiciones internas que hacen posible la significación. Hemos de resistir sobre todo a los hábitos de reconstrucción y representación con datos extratextuales comúnmente usados cuando leemos un texto sobre el que ya sabemos algo. Aquí, como en los anteriores procedimientos, se ha de examinar el texto como un universo particular de significación: hay que entrar en el universo del texto. El segundo principio es básico en la semiótica. Según él, no hay sentido más que en la diferencia y por la diferencia. Por tanto en este análisis se concede prioridad a las relaciones, no a los elementos del texto. Se trata de conocer la red de relaciones (la forma del contenido), a partir de la cual se construye el sentido del texto. Así pues, leer es entrar en el juego de las diferencias significantes del texto. Este método, según el modelo de Greimas, supone un triple análisis del texto que puede realizarse simultáneamente, pero que podemos estructurar metodológicamente con un orden.

[8] Pueden aquí recordarse los trabajos reseñados en c XI, III, 1, especialmente los de J C Giroud/L Panier (que aquí hemos seguido en gran parte), Mínguez y todos aquellos que no se limitan a dar una presentación teórica de la lectura estructuralista o semiótica, sino que la practican con textos bíblicos Podemos añadir J Sanmartín Ascaso, *Las guerras de Josué Estudio de Semiótica narrativa* (Valencia 1982), bastante complicado, y la iniciación pedagógica con interesantes prolongaciones para la catequesis de C M Díaz Castrillón, *Leer el texto, vivir la Palabra Manual de iniciación a la lectura estructural de la Biblia* (Estella 1988).

– Análisis del componente discursivo.

Se parte del *análisis del componente discursivo* del texto. En este nivel el texto se presenta como una organización de figuras dispuestas en recorridos figurativos, cuya articulación específica determina unos valores temáticos. Lo primero que hemos de hacer es reconocer esas figuras y clasificarlas en torno a tres polos: actores, tiempos, lugares. La situación de esos actores en unos tiempos y lugares determinados dentro del relato es lo que constituye las situaciones discursivas. Lo importante es describir las relaciones (diferencias, oposiciones, etc.) de esas figuras, tratando de encontrar el recorrido de las figuras, lo cual permite precisar el contenido de cada figura, es decir, la manera como el texto la utiliza e interpreta. De este modo se determina el valor temático de las figuras, que es específico de cada texto. Determinar cómo se realiza la articulación de las figuras en un recorrido y qué valores temáticos emergen de ello es determinar cómo se constituye el discurso.

– Análisis del componente narrativo.

Un nivel más abstracto supone el *análisis del componente narrativo* del discurso. Por componente narrativo se entiende «la organización de los enunciados de un texto en una serie ordenada de estados y de transformaciones» (Giroud/Panier). Se usa aquí plenamente el modelo actancial de Greimas. El esquema narrativo se organiza en cuatro fases: la manipulación (dar cuenta del hacer-hacer), la competencia (dar cuenta del ser del hacer, es decir, de las cualidades que le permiten poder o saber hacer algo), la performancia o ejecución (dar cuenta del hacer-ser, de cómo la acción de un sujeto desemboca en un nuevo ser, en una nueva situación) y la sanción (dar cuenta del ser del ser, es decir evaluar o examinar lo realizado y el sujeto que lo realiza). Cada una de estas fases es llevada a cabo por los actantes, cuyos papeles actanciales son el destinante (el que hace hacer) y el de sujeto operador (el destinatario de la manipulación, la competencia, etc.). Este esquema lógico no se debe aplicar mecánicamente, sino que ha de ser utilizado como un instrumento que nos ayuda a penetrar en el componente narrativo del texto.

– Análisis de la organización semiótica.

Finalmente, la tercera fase es el *análisis del nivel u organización semiótica,* el nivel más profundo, donde se articulan los valores elementales de la significación. Aquí es donde se usa el llamado

«cuadro semiótico», instrumento que permite ordenar los valores elementales de sentido y articularlos en un conjunto, dando una forma lógica a las relaciones y diferencias que se han establecido. El cuadro semiótico, cuya complejidad no puede explicarse aquí, intenta representar las relaciones entre los términos (de contrariedad, de contradicción, de complementariedad) y darles un estatuto lógico; así mismo trata de representar las operaciones sobre los términos puestos en relación (negación y afirmación). «De este modo el cuadro tiene que considerarse como un *modelo* para ordenar el sistema de relaciones y la red de operaciones, como un modelo de la forma del contenido» (Giroud/Panier). Llegamos así al establecimiento de las condiciones de producción de sentido de un texto a partir de las estructuras internas del mismo texto.

IV. LECTURA DIACRONICA DEL TEXTO

Hasta ahora nos hemos movido en el campo estricto del texto bíblico, sin considerar su historia (aspecto sincrónico). Pero todo texto escrito, antes de llegar al lector, puede haber pasado por diversas vicisitudes: relato oral, correcciones de otros escritores, añadidos, reformas, etc. Tales circunstancias son a veces muy importantes para comprender el significado de aquello que leemos. Ese es el aspecto diacrónico del texto, es decir, su historia concreta o, mejor, su prehistoria hasta tomar la forma concreta que ha llegado hasta nosotros. En escritos antiguos y que han sido considerados como propios de una comunidad o un pueblo, que además no tenía el mismo concepto de los derechos de autor y de la irreformabilidad de su obra que el actual, la historia concreta del texto es compleja y muy interesante. Su conocimiento puede ayudarnos a comprender mejor el escrito que leemos. Tal es el caso de los escritos bíblicos. Fundamentalmente, los métodos de lectura diacrónica de un texto son estos cuatro: crítica literaria, análisis de géneros, análisis de tradiciones y análisis de la composición. En su conjunto forman lo que llamamos habitualmente métodos histórico-críticos. Aunque la terminología y los procedimientos de exposición varían según los autores, nos atenemos a esta división cuatripartita clásica de métodos, cuya finalidad y contenido explicamos brevemente a continuación[9].

[9] Sobre la historia de estos métodos, cf. c. X, VI-VII y la bibliografía allí reseñada. En especial son de interés las siguientes obras: K. Koch, *Was ist Formge-*

1. *Crítica literaria*

a) Finalidad.

La crítica literaria, nacida ya en el s. XVII y desarrollada progresivamente hasta hoy, estudia un texto tratando de descubrir algunas particularidades de su historia como texto, en especial si se han usado algunas fuentes para su confección, si ha intervenido un autor o varios, quiénes son éstos, en qué tiempo fue compuesto, si bien muchas de estas preguntas no pueden responderse adecuadamente más que con los datos que ofrece el resto de los métodos histórico-críticos. A veces se llama «análisis crítico de las fuentes», debido precisamente a su utilidad para averiguar si éstas han sido usadas por un escritor.

En los trabajos científicos actuales es fácil averiguar las fuentes de que el autor se sirve, debido a las notas críticas que suelen acompañarlos. Pero esto no siempre ocurre en la producción literaria actual y, desde luego, es mucho más raro en los textos antiguos, a los que pertenece la Biblia. Así pues, es tarea de la crítica literaria descubrir los materiales o fuentes que se han usado para componer algunos libros. De hecho, algunas noticias de ello encontramos ya en los mismos escritos bíblicos, como sucede en los libros de los Reyes, donde se alude a algunas fuentes usadas (cf. 1 Re 11,41; 14,18; etc.), o en Esd, donde se reproducen documentos oficiales (cf. Esd 1,1-4; 4,11-23; 7,11ss). Lo mismo sucede en algunos libros del NT, como en Lc 1,1-4. Pero lo normal es que nada se diga en los textos bíblicos de modo explícito. La tarea de la crítica literaria consiste en reconstruir el camino seguido por el autor o autores de un texto hasta llegar éste a la forma actual. Esa tarea, como veremos, ha de ser completada por los otros métodos histórico-críticos.

schichte. Methoden der Bibelexegese (Neukirchen [3] 1974), con una buena introducción histórica, exposición de los métodos y ejemplos, además de un apéndice sobre lingüística e historia de las formas; siempre puede ayudar el libro de J. Schreiner (ed.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1974); también son útiles J. H. Hayes/C. R. Holladay, *Biblical Exegesis. A Beginner's Book* (Londres 1983); W. Stenger, *Biblische Methodenlehre* (Düsseldorf 1987). Para el AT es clásico, aunque de difícil lectura, H. Barth/O. H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen* (Neukirchen [11] 1987); para el NT es muy útil el clásico libro de H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969); además, W. Egger, *Methodenlehre.* Son de alta divulgación y pueden servir como una primera introducción los siguientes: M. Brisebois, *Métodos para leer la Biblia* (Madrid 1987); Varios, *Exégesis bíblica. Textos, métodos, interpretaciones* (Madrid 1979). En todos ellos se encontrará más bibliografía.

b) Procedimientos.

Para desarrollar esta función, la crítica literaria se sirve en principio de una consideración sincrónica del texto, fijándose de modo especial en los datos que rompen la unidad normal de un texto y crean determinadas tensiones. Tales son, entre otros, las interrupciones bruscas en la exposición, los duplicados, las repeticiones, las incongruencias, las contradicciones, el uso de vocabulario que normalmente no se encuentra en un autor o libro, etc. No es fácil delimitar estos rasgos, puesto que los criterios literarios y estéticos de los autores bíblicos no siempre coinciden con los nuestros actuales. Por eso estos criterios deben usarse conjuntamente y no de manera individual. Veamos brevemente algunos casos.

Por lo que se refiere al AT, encontramos que Prov usa como fuente en alguna de sus partes pasajes de una obra egipcia conocida como *Sabiduría de Amenemope;* la crítica literaria debe estudiar hasta qué punto depende de ella. Encontramos también una doble redacción del decálogo en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21; la crítica literaria ha de preguntarse cuál es anterior, si dependen una de otra o ambas de un modelo previo. En Is 6,1 se pone la actividad del profeta en tiempos del rey Ozías (s. VIII a. C.), mientras que en Is 44,28 se nombra a Ciro, rey de Persia (s. VI a. C.); la crítica literaria debe investigar a qué época y autor pertenece cada pasaje y cómo han llegado ambos a formar parte del mismo libro de Isaías. El relato de la creación de Gn 1-2,4a es seguido por un nuevo relato de creación diferente (Gn 2,4bss); es función de la crítica literaria situar cada relato en su contexto histórico aproximado, estudiando las ideas reflejadas en cada uno, sus expresiones literarias, vocabulario, etc. En esta línea, quizá el más famoso de los resultados de la crítica literaria en el AT sea la hipótesis de las cuatro fuentes del Pentateuco, que desarrolló principalmente J. Wellhausen.

En el NT, la crítica literaria ha estudiado sobre todo las fuentes de los evangelios sinópticos, desarrollando varias teorías, ha ofrecido interesantes hipótesis sobre las etapas de composición del cuarto evangelio, ha estudiado la posibilidad de que en alguna carta de Pablo (especialmente 2 Cor) se puedan descubrir varios retazos de cartas diferentes, etc. Especialmente interesante para la crítica literaria es el caso de los evangelios sinópticos, debido a la posibilidad de compararlos en toda su extensión, lo cual ofrece una ocasión privilegiada para descubrir repeticiones, supresiones, añadidos, etc. En no pocos casos se puede llegar a establecer con cierta aproximación el modelo literario que está en la base de un pasaje evangélico, así como el uso de fuentes determinadas (p. ej., Lc y Mt usan Mc y probablemente otra fuente escrita, que se suele denominar «fuente Q» (del alemán *Quelle,* fuente)[10].

[10] Egger, 162-70; Zimmermann, 80-130; J. Schreiner 140-55; 202-24; H. Barth/

2. *Análisis de géneros*

Una vez que la crítica literaria nos ha ayudado a describir la historia de un texto escrito y nos ha permitido delimitar fuentes primeras y añadidos posteriores, es el momento del análisis crítico de géneros. Con este método examinamos los géneros o formas, el contenido y la función de las unidades literarias individuadas, tratando de descubrir si tienen una forma o «género» literario específico. De aquí que se denomine también al análisis de géneros *historia de las formas* literarias. Pero este método nos permite dar un paso más, situando un determinado género en su «situación vital» *(Sitz im Leben)*[11].

a) Formas y géneros literarios.

El género literario es una manera específica y tradicional de expresarse, oralmente o por escrito, sobre un tema determinado en circunstancias determinadas. Siguiendo a H. Gunkel, el género literario viene definido por tres circunstancias internas: un tema peculiar, una estructura o forma interna peculiar y un repertorio de procedimientos frecuentes o dominantes; a ellas se añade un factor externo, la situación vital en que ese género surge y se desarrolla.

Pongamos un ejemplo de la vida ordinaria. Una crónica deportiva y una homilía son géneros distintos. Cada uno tiene un tema peculiar (un partido de fútbol, en la crónica deportiva; la actualización del texto bíblico proclamado, en la homilía), una estructura o forma interna (la crónica

O. H. Steck, 30-9. Exposiciones del método más amplias ofrecen N. Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (Filadelfia 1971); W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (Filadelfia 1970).

[11] Véanse las obras de K. Koch, J. Schreiner, J. H. Hayes/C. R. Holladay, H. Barth/O. H. Steck, W. Egger y W. Stenger señaladas en la nota 1 de este capítulo. Exposiciones sobre el análisis de géneros, de carácter didáctico, son las de G. M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Filadelfia 1971) y E. V. McKnight, *What is Form Criticism* (Filadelfia 1969), para el NT. De tipo introductorio en castellano, aparte el libro ya citado de M. Brisebois, cf. G. Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas* (Madrid 1977), con el libro complementario de ejercicios de W. y M. Bühler, *Entender la Biblia. Libro de trabajo a partir de «Ahora entiendo la Biblia» de G. Lohfink* (Madrid 1977). Además contamos con la traducción castellana de dos clásicos del género: H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (Valencia 1983), la obra con que se inicia el análisis de géneros, aplicados aquí a los salmos; M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas* (Valencia 1984), el trabajo pionero más completo de aplicación del análisis de géneros a los evangelios sinópticos.

hará el relato del partido, dirá las alineaciones de los equipos, señalará las jugadas más importantes, etc., todo con un lenguaje peculiar; la homilía tratará de explicar el texto bíblico, referirlo a la vida de los oyentes, exhortar al mantenimiento de la fe o a vivir según el modelo presentado, introducirá a la celebración que sigue); un repertorio de procedimientos frecuentes (la crónica deportiva hablará de jugadores, de jugadas magníficas o desastrosas, de pases, de goles, utilizará la alabanza o el vituperio con generosidad; la homilía empezará con un «queridos hermanos», tratará de ser cercana a los oyentes, hará referencias a los textos bíblicos y a los problemas de la comunidad); la situación vital de la crónica deportiva será el periódico o la emisora de radio, que quiere comunicar a sus oyentes, sean seguidores de uno u otro equipo, las incidencias del juego, mientras que la situación vital de la homilía será la celebración litúrgica, quizá la eucaristía dominical.

Todos estos factores, por tanto, definen un género literario específico, y ninguno de nosotros confundirá una crónica deportiva con una homilía, pues conocemos bien las «reglas del juego». En la Biblia, que es literatura, encontraremos también géneros o formas literarias. El problema es que nos son normalmente desconocidas, pues ya no están en uso. De aquí que necesitemos una serie de procedimientos para detectarlas. Una vez conocidas, ellas nos dan el «tono» del texto, tan importante para saber interpretarlo y conocer su sentido y significación. Pero además nos pueden dar un cierto conocimiento sobre las circunstancias históricas y sociales en que se escribe ese texto.

Es preciso notar, que la terminología en este campo no es uniforme. Mientras algunos autores distinguen entre formas y géneros literarios, incluso describiéndolos de maneras distintas, otros los identifican plenamente. Conscientes de que es una opción entre otras, aquí distinguiremos entre ambos en función de su extensión, como hace H. Zimmermann. Entendemos por género literario la forma que tiene más extensión y es más abarcadora; forma es la unidad literaria más pequeña, mientras que fórmula es el giro o manera de hablar o escribir breve y expresivo. Así, la profecía es un género literario, mientras que la lamentación es una forma literaria, y la expresión «oráculo del Señor» es una fórmula. A partir de ahora usaremos esta terminología, que no tiene otro valor que el de fijar provisionalmente nuestro lenguaje.

b) Determinación de géneros y formas literarias.

En la vida ordinaria reconocemos automáticamente una forma literaria y sabemos a qué atenernos sobre el significado de lo dicho

o escrito. El anuncio publicitario en un periódico o en la televisión nos deja más bien escépticos sobre las maravillas del producto anunciado, mientras que la descripción técnica de ese mismo producto, hecha por un experto, nos merece otro tipo de credibilidad.

Sin embargo, cuando nos enfrentamos al relato de la creación de Gn 1 o al de las tentaciones de Jesús de Mt 4 nos sentimos perplejos y no sabemos si se trata de una crónica científica o un poema didáctico en el primer caso, o bien de una narración histórica o de una catequesis sobre el mesianismo de Jesús en el segundo. Sencillamente, nos faltan puntos de referencia. Para lograrlos es fundamental la comparación con textos semejantes, bien pertenecientes a la Biblia misma, bien a otras literaturas contemporáneas.

Para poder hacer esto de modo adecuado es preciso estudiar antes las características sintácticas, estilísticas, semánticas del texto que estudiamos. Son particularmente importantes también las peculiaridades «pragmáticas» del texto en cuestión: qué intención pretende el autor con su escrito, qué recursos usa, qué intereses se manifiestan. Si en ambos textos se da una serie de características comunes por lo que se refiere al tema, la estructura interna y el repertorio de procedimientos concretos, estamos ante un género o una forma literaria determinada que se puede clasificar con precisión. Es así como se ha llegado a la enumeración de determinados géneros literarios bíblicos, tal y como se puede ver en el vol. I. Una norma práctica para el que comienza es la de buscar el género literario de un texto de acuerdo con los géneros ya descritos en los manuales o en otros estudios.

c) La situación vital.

En la vida ordinaria resulta bastante fácil hallar la situación vital de un escrito, pues nos movemos en contextos conocidos espontáneamente. Así, un escrito que comienza con la expresión «querido amigo» y termina con «un fuerte abrazo» nos remite con facilidad al género «carta» y a la situación vital de la comunicación amistosa interpersonal. Mientras que otro escrito que se inicia con la expresión «Ilustrísimo Señor: el abajo firmante», y continúa con un «expone» y un «suplica» nos remite al género literario «solicitud oficial» y nos lleva sin esfuerzo a la situación vital de la administración burocrática.

Más difícil es descubrir esa situación vital o contexto social estudiando los textos bíblicos. Debemos hacernos una serie de preguntas concretas sobre el texto: ¿quién habla?, ¿quiénes son los

oyentes?, ¿qué sentimientos dominan la situación?, ¿qué efecto se pretende? Es preciso también ver si el texto habla de determinadas instituciones (p. ej., una celebración litúrgica, un discurso misionero), si se mencionan determinados problemas de la comunidad (como sucede, p. ej., en las cartas paulinas o joánicas). Sin olvidar que es preciso el mayor conocimiento posible de la época en que el texto bíblico se escribe, lo que exige una amplia preparación cultural, que abarque desde la lengua a la geografía, pasando por la historia, la arqueología y la literatura contemporánea. También aquí puede ser una buena práctica al comienzo intentar situar el texto analizado en una de las situaciones vitales ya conocidas e investigadas por los autores con experiencia.

En resumen, mediante el análisis de géneros se logra determinar el género literario de un pasaje bíblico, lo cual proporciona mayor luz para poder entenderlo. Pero, además, este método permite adentrarse en el conocimiento de las circunstancias sociales y vitales en que se mueve el autor o la comunidad a la que el autor dirige el texto, lo que a su vez arroja nueva luz sobre el significado del texto en cuestión.

3. *Análisis de tradiciones*

El análisis de géneros nos ha permitido situar un texto bíblico concreto en el marco de una forma literaria determinada, que supone igualmente una precisa situación vital. El análisis de tradiciones prosigue ahora este trabajo, poniendo de relieve las tradiciones que en ese texto se encuentran y analizando el camino recorrido por las diversas unidades literarias menores que arrastran consigo esas tradiciones. De este modo se reconstruye la «historia de las tradiciones» que Israel o la comunidad cristiana han conservado en sus escritos[12].

[12] Además de los autores señalados al comienzo de este apartado, cf. la introduccion didáctica de W. E. Rast, *Tradition History and the Old Testament* (Filadelfia 1972). Un uso interesante de este método en el AT y las consecuencias que de ello se deducen para la teología bíblica puede verse en las siguientes obras, de alta divulgación, de R. Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología* (Estella [2] 1983); id., *La historia de José. Gn 37-50* (Estella 1981). Un uso serio y asequible al lector de este método en relación con Moisés, incluso prolongándolo hasta las tradiciones cristianas y musulmanas, es el que ofrece H. Cazelles, *En busca de Moisés* (Estella 1981). Con todas las críticas que sean necesarias, sigue siendo un modelo de aplicación de análisis de tradiciones el clásico trabajo de G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Sala-

a) Transmisión de tradiciones.

Toda comunidad estructurada tiene sus tradiciones, orales y escritas, que se transmiten de generación en generación. Su función consiste en expresar la propia comprensión e idiosincrasia de esa comunidad. Así, en España tenemos las grandes tradiciones de la Reconquista, que se transmitían mediante romances, creando conciencia de unidad nacional y de identidad frente a la España musulmana. Cualquier pueblo, por pequeño que sea, mantiene sus fiestas tradicionales, en las que se celebra a un determinado santo patrón, se cantan determinadas canciones, se realizan determinados festejos. Gran parte de la Biblia ha sido compuesta con tradiciones de este tipo, si bien hay escritos que no tienen antecedentes tradicionales, como son las cartas paulinas; éstas provienen directamente de un autor, Pablo, sin referencias previas, aunque Pablo pueda incluir en ellas tradiciones antiguas de la comunidad.

El análisis de tradiciones es el método crítico que permite identificar estas tradiciones y trazar su historia, desde el texto en que se encuentra al estadio más primitivo, generalmente el de su transmisión oral. Al mismo tiempo hace posible identificar las distintas situaciones vitales por las que esa tradición ha ido pasando y cobrando vida, así como los diferentes usos e interpretaciones que de ella se han hecho, hasta llegar al texto estudiado. De esta forma, el texto recibe una luz que permite comprenderlo e interpretarlo con una profundidad a veces insospechada.

b) Tradiciones en el AT y en el NT.

La investigación exegética sobre el AT ha puesto de relieve la importancia que las tradiciones tenían para el pueblo de Israel. Tradiciones que se retoman constantemente en varios textos bíblicos son, por ejemplo, la del sábado como día de descanso y culto a

manca 1976), y no puede dejar de consultarse, del mismo autor, *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols. (Salamanca 1969), toda ella elaborada a partir del análisis de las tradiciones veterotestamentarias. Para el NT es clásico el estudio de J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1971), pero pueden encontrarse muchos más ejemplos en los comentarios. De todos modos, señalamos dos estudios accesibles, uno que representa a la escuela escandinava, pionera en el estudio de las tradiciones evangélicas, el de B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (Santander 1980); otro que aplica el método a los relatos de la tumba vacía y de la pasión, H. Cousin, *Los textos evangélicos de la pasión. El profeta asesinado* (Estella 1981).

Yahvé (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15; Lv 19,3: cada texto expone motivos diversos por los que se debe guardar el sábado), la tradición del desierto (como lugar y tiempo de dificultades y tentaciones en la mayor parte de Ex, Dt y Nm, en Ez 20, o como el tiempo maravilloso de la juventud de Israel en Dt 8; 29,2-6; Jr 2,2-3; Os 2,14-15). Obsérvese en estos pasajes cómo la misma tradición es tratada de diversas maneras y con significados diferentes. El análisis de tradiciones debe preguntarse por qué sucede esto, cuál de los tratamientos es el más antiguo, a qué responden estas distintas valoraciones teológicas, cuál es la situación vital de la tradición en cada texto. Ampliando la investigación a otros pasajes paralelos, se puede elaborar una historia de las distintas tradiciones, que nos ayuda a comprender la evolución del pensamiento religioso y teológico de los distintos libros y autores bíblicos, ofreciéndonos datos valiosos para conocer mejor la historia de la religión de Israel y el progreso de la teología bíblica veterotestamentaria.

Algo semejante sucede en el NT. Al observar, por ejemplo, las diferencias entre las palabras y los gestos de Jesús en la última cena (cf. Mt 26,26-29; Mc 14,22-26; Lc 22,5-20; 1 Cor 11,23-25) se pone de relieve que la institución eucarística es una tradición común a los sinópticos y a Pablo, que sin embargo ha sido transmitida con diversos matices por cada autor. Tarea del análisis de las tradiciones es remontarse al estadio más primitivo de esta tradición, incluso llegando, si es posible, a su estadio oral e ir trazando las distintas etapas de su historia que han quedado reflejadas en los testimonios citados, describiendo al mismo tiempo la situación vital que cada etapa refleja. De este modo adquirimos una visión más rica y compleja de la comprensión que el NT tiene acerca de la eucaristía y podemos precisar mejor, con ayuda del análisis de la composición (que veremos inmediatamente), la teología eucarística de los evangelistas y de san Pablo.

c) Funcionamiento del método.

El análisis de tradiciones es un complemento del anterior análisis de géneros (en el que algunos lo incluyen) y prepara el posterior análisis de la composición. Debe, por tanto, llevarse a cabo tras haber puesto de relieve el género literario de un pasaje concreto y su concreta situación vital.

Se lleva a cabo en unidades textuales pequeñas, que deben aislarse y precisarse con los métodos ya señalados para ello. En

esas unidades se trata de identificar la existencia de motivos y tradiciones que encontramos en otros textos. Una vez identificados, se lleva a cabo la comparación entre ellos, intentando descubrir cuál puede ser más primitivo. Para ello es preciso tener en cuenta que estas tradiciones viven en la comunidad (israelita o cristiana) oralmente o como textos que se usan con frecuencia para el culto, la predicación o la catequesis. Es precisamente este uso el que mueve a modificar determinados aspectos del relato tradicional para adaptarlo mejor a las nuevas circunstancias, a la nueva situación vital.

J. Jeremias, en su clásico análisis de tradiciones aplicado a las parábolas, ha señalado una serie de constantes que suelen reflejarse en los textos y dan indicaciones sobre la historia de las tradiciones. Entre ellos señala la traducción de las parábolas al griego, modificaciones de las imágenes intuitivas, adornos, influencia del AT y de los temas narrativos populares, cambio de auditorio, empleo de las parábolas para la parénesis de la Iglesia, así como la influencia de la situación de ésta con respecto a la expectativa de la parusía, la misión y las normas de la dirección de las comunidades, sin olvidar otros factores, como la alegorización, la colección de parábolas en grupos, la fusión de varias parábolas en una y el marco diferente, histórico o literario, en que la parábola se va situando. Algo parecido respecto a las tradiciones del AT han hecho autores como G. von Rad, M. Noth y, en una línea más divulgadora, R. Michaud.

Todo este trabajo nos revela la complicada historia de las tradiciones bíblicas, nos ayuda a comprender mejor la intención del autor bíblico, que incluye una tradición en su trabajo, pero con determinadas modificaciones, nos ofrece nuevo conocimiento sobre el contexto social y religioso de la comunidad israelita o cristiana en diversos momentos de la historia y, en definitiva, nos permite un mayor conocimiento de la historia del texto, preparando el camino para una comprensión más profunda del pasaje bíblico que se estudia.

4. *Análisis de la composición*

El objeto del análisis de la composición es dar razón de la obra tal y como aparece ante nuestros ojos y, de este modo, llegar a conocer la participación personal del redactor final. Así pues, este método se centra en la redacción actual del texto bíblico y en su redactor, tratando de explicar cómo se ha llegado a ella y cuáles

son los puntos de vista característicos de él. De aquí que se denomine también «historia crítica de la redacción»[13].

a) Redacción y redactores.

La redacción o composición de un libro bíblico (y, en general, de cualquier obra literaria) supone una complicada serie de procedimientos previos. Puede describirse como una nueva codificación de los datos obtenidos mediante fuentes informativas, que a su vez provienen de tradiciones existentes, a las cuales se añade el tratamiento específico que el redactor da a esas fuentes en función del objetivo que pretende, de la situación de aquellos a quienes se dirige y del contexto en el que vive.

El autor bíblico ejerce así toda una serie de funciones: es compilador, investigador, redactor, escritor y teólogo. No es un mero compilador de tradiciones y formas literarias anteriores a él, sino que tiene su propia personalidad, reflejada en la obra final. Es verdadero autor.

b) El método.

El análisis de la composición, aunque en su formulación científica actual tiene poco más de treinta años, es tradicional en el sentido de que ya los comentaristas antiguos trataron siempre de subrayar la orientación específica de los autores bíblicos (reales o supuestos), señalando las peculiaridades de los distintos evangelistas. Sin embargo, en su forma actual sólo ha sido posible tras el desarrollo del análisis de géneros y el análisis de tradiciones. Sólo cuando se conoce suficientemente la prehistoria de un texto, puede apreciarse con cierta exactitud la tarea propia y característica del último redactor, especialmente cuando se puede comparar el trabajo llevado a cabo por distintos autores sobre las mismas tradiciones y formas literarias, como es el caso especialmente de los evangelistas sinópticos. Nada tiene de particular, por tanto, que este método haya sido iniciado por estudiosos de los evangelios, al

[13] Además de las obras citadas al comienzo de esta sección, la mayoría de los estudios reseñados en la nota anterior completan el tratamiento de los textos bíblicos con una exposición del análisis de la composición. Bastará, por tanto, citar aquí a los que podemos considerar pioneros de este método. Tales son H. Conzelmann, *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas* (Madrid 1974); W. Marxsen, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio* (Salamanca 1981); W. Trilling, *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo* (Madrid 1974). Para una exposición didáctica sobre el método aplicado al NT, cf. N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Filadelfia 1969).

contrario de lo sucedido con los anteriores métodos histórico-críticos, que surgieron del estudio del AT.

El material sobre el que se aplica este método ya no son las pequeñas unidades, como sucedía con los dos anteriores, sino amplias secciones y, a ser posible, libros enteros. El análisis de la redacción actúa así como correctivo de cierta obsesión por la búsqueda de unidades literarias pequeñas, creada por los dos métodos anteriores. Por otra parte, la atención del exegeta ya no se centra en los aspectos comunes con otros textos más o menos paralelos, sino precisamente en las diferencias, que se manifiestan sobre todo en los lazos de unión de unas tradiciones con otras. Esto se debe a que los redactores bíblicos han seleccionado conforme a sus propios objetivos un determinado material del que han recibido por tradición, lo han organizado también a su manera y, en no pocos casos, lo han acomodado a la finalidad que pretenden con su obra.

La finalidad del análisis de la composición es, por tanto, descubrir el modo concreto de trabajar de un autor bíblico, las características propias de su obra y, en consecuencia, su propia teología.

c) Funcionamiento del método.

Por lo que se refiere a la *redacción*, el exegeta debe analizar detalladamente el texto, a ser posible teniendo en cuenta otros paralelos o semejantes, para descubrir en él los procedimientos estilísticos, el vocabulario específico, la construcción gramatical que son propios de un autor. La importancia de contar con paralelos estriba en que así se pueden precisar mejor los rasgos característicos de cada autor en relación con las tradiciones que en común contienen. Tal es el caso, por ejemplo, cuando se estudian pasajes de los evangelios sinópticos o de libros con muchas tradiciones comunes, como Re y Cr.

Otros aspectos que se deben tener en cuenta son determinadas aclaraciones en el texto de la tradición recibida, omisión de alguna expresión o frase difícil o embarazosa, transposiciones de metáforas, cambios de una perícopa a un contexto distinto de aquel en que se encontraba, etc. Los manuales de metodología suelen dar una amplia serie de características que deben ser atentamente estudiadas.

Debemos también buscar datos que hagan referencia al *autor*. En general los datos directos son más bien escasos, pero no siempre faltan. Véase Lc 1,1-4, donde se nos hace una breve exposición del modo de trabajar que ha seguido el autor y de la finalidad de su

obra. Pueden ser de utilidad algunos testimonios no bíblicos, sobre todo por lo que se refiere a datos acerca del NT transmitidos por antiguos escritores y Padres de la Iglesia. No obstante, deben ser tratados con ciertas cautelas críticas, pues en no pocos casos dependen del mismo NT.

Y no se debe olvidar la importancia de los *destinatarios* de la obra, que inevitablemente han de influir en el modo como el autor escriba. También aquí tenemos que valernos la mayoría de las veces de datos indirectos, como son los aspectos en los que más insiste el autor, las advertencias que hace, las actitudes que propugna o rechaza, los temas que más trata, etc.

Finalmente, debemos prestar también atención al *lugar* y al *tiempo* de la redacción. De nuevo tendremos que valernos de datos indirectos en la mayor parte de los casos. Para el AT son decisivas las referencias a reyes conocidos, al destierro, a situaciones políticas determinadas. Para el NT es importante tener en cuenta las referencias posibles a la destrucción de Jerusalén el año 70, al paso del anuncio evangélico de un ambiente judío a otro pagano, el sucesivo desarrollo de las instituciones eclesiales y las referencias a un retraso de la parusía. Para ambos casos vale la observación de dependencia literaria de otros escritos bíblicos anteriores.

Todo lo anterior permite llegar a establecer no sólo la personalidad literaria de un autor bíblico, sino también las grandes líneas de su *reflexión teológica*. De este modo podemos plantearnos cuál es el sentido y la finalidad teológica de un conjunto de libros como Jos, Jue, Sm y Re, que desarrollan, a partir de antiquísimas tradiciones, una historia y teología que la investigación ha llamado «deuteronomista»; podemos hacer lo mismo con el conjunto de la redacción cronista (Esd, Neh, Cr) e incluso con un libro profético como Is, compuesto a lo largo de varios siglos. Lo mismo puede hacerse en el NT, donde es posible precisar la teología de cada evangelista a partir del análisis de la composición de sus escritos. De aquí la importancia de este método para la elaboración de la teología bíblica.

5. *Otros métodos complementarios*

No podemos aquí, dado el breve espacio de que disponemos, hacer una exposición, siquiera sumaria, de otros métodos que se emplean en la actualidad como complementarios de los que acabamos de presentar. Nos basta con señalar que estos métodos histórico-

críticos pueden ser complementados con el «análisis crítico canónico» (cf. breve exposición y bibliografía en c. IV, II, 4) y con los diversos tipos de «análisis sociológico» (cf. breve exposición y bibliografía c. XI, II, 2).

V. INTERPRETACION HISTORICA

Hasta ahora nos hemos movido siempre dentro del mundo literario, tanto al considerarlo en sí mismo como al intentar trazar su historia. Pero llega un momento en que nos tenemos que plantear la conexión entre ese mundo literario y la realidad que él expresa. Estamos planteando la pregunta por la historicidad de lo referido en los textos bíblicos[14].

1. Pregunta por la historia

Preguntar por la historicidad de lo referido en textos bíblicos no es un mero ejercicio para gentes desocupadas. La fe cristiana no se apoya en un libro, sino en una persona, Jesucristo, y en unos hechos determinados, su muerte y resurrección básicamente. Fe e historia se hallan, por tanto, ligadas de manera inseparable en el acto de fe del cristiano, como se muestra en la estructura básicamente histórica del símbolo de la fe.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la pregunta por la historia, tal como hoy se plantea, es relativamente moderna y no perteneció a las cuestiones que los autores bíblicos se planteaban. Nada tiene, por tanto, de particular que los libros bíblicos no sean libros de historia en el sentido que hoy damos a esta expresión, incluso los que habitualmente designamos como libros «históricos». Por lo que se refiere al AT, su concepción de la

[14] Para el AT pueden encontrarse algunos interesantes trabajos sobre historiografía en la obra colectiva dirigida por G. W. Anderson, *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Oxford 1979); se encontrará magistralmente aplicado el método descrito en R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*, 2 vols. (Madrid 1975); y una exposición sencilla del método, aplicado a la historiografía, en J. M. Miller, *The Old Testament and the Historian* (Filadelfia 1976).

Con relación al NT, y en especial a los evangelios y la figura de Jesús, cf. F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli* (Bolonia 1976); W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970); R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982); Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid 1981); y, sobre todo, R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación* (Salamanca 1985).

historia era muy diferente a la nuestra, y su interés primario fue siempre religioso. En cuanto a los escritos neotestamentarios, todos ellos nos presentan los acontecimientos narrados desde una perspectiva que no es preferentemente histórica, por más que narren hechos en verdad históricos.

De aquí las prudentes observaciones de la encíclica *Divino afflante Spiritu* sobre el peculiar modo de escribir historia que tenían los autores bíblicos (cf. EB 566) y las matizadas expresiones del Concilio Vaticano II al describir la historicidad de los evangelios, que se «afirma sin vacilar», pero sin afirmar que pertenezcan al género histórico propiamente dicho, sino al específico de la «proclamación» (cf. DV 19).

Es propio de la interpretación o lectura histórica de los textos bíblicos considerarlos no como testimonios de fe, sino como fuentes históricas. A partir de ellos, junto con los restos arqueológicos del pasado, las instituciones y las tradiciones que hasta nosotros han llegado, el exegeta o, en su caso, el historiador intentan juzgar de la verdad histórica que contienen, de su «autenticidad histórica».

2. *Lectura histórica del AT*

Los problemas que plantea la interpretación histórica del AT son en parte comunes a los de cualquier otro texto antiguo. Además, dada la gran diferencia entre unos escritos y otros, tanto en el tiempo como en el ambiente cultural donde nacen, no se pueden dar unas normas generales para todos ellos. Pero sí se pueden ofrecer algunas pautas generales.

Puesto que los escritos del AT son tomados en este caso como fuentes históricas, lo primero que debe hacer el exegeta es establecer críticamente su valor histórico. Para ello usará de los métodos histórico-críticos descritos, de manera que pueda conocer mejor su género literario, el tipo de amplificaciones o adornos que contienen, las tradiciones que arrastran consigo. Por lo general será sobre estas tradiciones sobre las que se ejercitará el discernimiento histórico. En este sentido, conviene advertir que algunas tradiciones tienen un valor histórico muy distinto al de otras. Es más fácil, por ejemplo, encontrar tradiciones históricas fundadas en 1-2 Re que en los relatos patriarcales de Gn.

Un segundo procedimiento es contrastar las tradiciones bíblicas con determinados datos extrabíblicos, como restos arqueológicos, documentos escritos contemporáneos y, cuando existen, crónicas

extrabíblicas. Así, por ejemplo, se puede establecer una historicidad sustancial acerca de las figuras patriarcales de Gn, pero es muy difícil comprobar la historicidad de todos los detalles de las tradiciones patriarcales. En cambio, se pueden controlar mucho mejor los hechos narrados en 1-2 Re a partir de las crónicas asirias y babilónicas, o los referidos en 1 Mac a partir de los datos históricos extrabíblicos contemporáneos. Este tipo de comparación exige una buena preparación histórica y cultural acerca del entorno del libro bíblico que se estudia.

Como afirma R. de Vaux, refiriéndose a la historia de los orígenes de Israel, «el buen método aconseja examinar primero lo que dice la Biblia, con todos los recursos de la crítica textual y de la crítica de las tradiciones; pero en cada una de estas etapas, el historiador tendrá siempre a la vista los testimonios extrabíblicos de los textos y la arqueología, los cuales le ayudarán a formar su juicio y a realizar sus opciones»[15].

3. *Lectura histórica del NT*

Para juzgar de la historicidad de los textos neotestamentarios, y en especial de los evangelios, se debe partir también de la peculiaridad de estos textos, que son propiamente, según hemos dicho, testimonios de fe. También aquí el estudio histórico-crítico previo es imprescindible. Además, la investigación histórica ha elaborado una serie de criterios que se han de tener en cuenta. Los enumeramos brevemente.

1. Es preferible partir de las tradiciones más primitivas posibles, puesto que en ellas se encuentra menos elaboración de posteriores redactores.

2. Tienen más probabilidad de ser auténticamente históricos aquellos datos que aparecen referidos en diferentes fuentes y están expresados en distintos géneros literarios.

3. Es muy importante el criterio de discontinuidad: una palabra o un hecho relatado es históricamente auténtico, cuando no se puede referir a costumbres, enseñanzas o intereses de la comunidad cristiana o del judaísmo de su tiempo. Este criterio, si se emplea con exclusividad, tiene el inconveniente de que reduce los datos

[15] *Historia Antigua de Israel* I, 168.

históricos al mínimo. Por eso debe ser complementado con el siguiente.

4. Pueden considerarse históricamente aceptables aquellas situaciones, palabras y hechos que corresponden al ambiente histórico y cultural de la época narrada y se sitúan armónicamente en el interior del proceso histórico vivido por los personajes de que se habla. Este es el criterio de continuidad y coherencia histórica.

5. Finalmente, debe aceptarse como histórico aquel hecho que explica toda una serie de acontecimientos que sin él carecerían de sentido.

Por supuesto, no se puede hacer una interpretación histórica de textos neotestamentarios sin tener un suficiente conocimiento del ambiente, la historia y la cultura en que se desarrollan los hechos y los escritos del NT.

VI. LECTURA HERMENEUTICA

Todo el trabajo realizado hasta aquí conduce a una mejor comprensión del texto bíblico, pero se detiene en él. Sabemos ahora muchas cosas de la prehistoria de los escritos bíblicos y de su historia, conocemos lo que hay «detrás» del texto bíblico. Pero el lector creyente se sitúa ante la Biblia en la mayoría de los casos no con un afán científico, sino esperando de su lectura una palabra y orientación actual para el presente. Quiere conocer no tanto lo que significó en el pasado cuanto lo que significa hoy para él, para su vida y la vida de sus contemporáneos. Le interesa sobre todo lo que el texto bíblico dice «delante» de la realidad en la cual él, como lector, vive. En consecuencia, el trabajo de interpretación de un texto no termina cuando hemos llevado a cabo los trabajosos análisis que acabamos de presentar, sino cuando el texto habla al lector en su presente, se le hace actual y le orienta en la actualidad de su vida[16].

[16] Para una introducción teórica a los problemas de la lectura hermenéutica, cf. E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Barcelona 1972); ofrece una interesante integración de la lectura hermenéutica en el conjunto de los métodos interpretativos del NT W. Egger, *Methodenlehre,* 204-22; trata la cuestión, aplicada sobre todo a la práctica pastoral, la obra colectiva *Attualizzazione della Parola di Dio nelle nostre comunità* (Bolonia 1983); cf. también G. Zevini (ed.), *Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare* (Roma 1978); J. M. Sánchez Caro, *Por qué un hoy en la Biblia:* «Iglesia Viva» 113 (1984) 375-90 (todo este

1. Actualidad y actualización

Como dijimos en c. X, I, 4, la actualidad de un texto es la relación de su contenido con el lector presente, mientras que la actualización es la operación que lo convierte en vehículo de un diálogo personal entre el comunicante que habla y el lector que escucha.

Puesto que los textos bíblicos pertenecen al pasado, es inevitable una distancia temporal y cultural entre ellos y los lectores. Salvar esa distancia, lograr que lo que dice el texto tenga actualidad, es decir, sea comprensible para el lector de hoy y le interese, es misión también del intérprete de la Escritura. Podemos dar a esta tarea los nombres de exégesis, explicación, interpretación, exposición bíblica. Dada la terminología que usamos en este trabajo, vamos a llamarla simplemente «interpretación» (cf. c. X, I, 3).

Pero, además, el texto bíblico ofrece un sentido vivo y actual al lector, no sólo porque como texto está abierto a una actualización permanente, sino sobre todo porque el lector cristiano se encuentra en su lectura bíblica con la Palabra de Dios, que interpela y orienta su vida. La tarea de actualizar el texto bíblico no es exclusiva del exegeta, como veremos, pero éste no debe prescindir de ella, pues sólo cuando llega a este punto puede dar por concluido verdaderamente su trabajo.

Ambas lecturas superan los estrechos límites del método y caen más bien bajo el ancho campo de la hermenéutica, que rige la teoría y los principios de la comprensión de un texto. Por eso no es posible dar unas reglas fijas que determinen el modo concreto de llevarlas a cabo. Sin embargo, es conveniente ofrecer aquí las orientaciones básicas, que se concretarán un poco más en el capítulo siguiente y, sobre todo, en el contacto variado que cada biblista y cada lector cristiano tiene con la Escritura desde su propia circunstancia social, eclesial y personal.

número monográfico es interesante). Cf. también la bibliografía indicada en los capítulos XII y XIV en sus diversas secciones. En este tipo de lecturas habría que integrar los ensayos de lecturas hermenéuticas expuestos en el c. XI, especialmente por lo que se refiere a la lectura de la Biblia en el contexto de la teología de la liberación.

2. *Interpretación actual de la Escritura*

La interpretación bíblica, tal como aquí usamos esta palabra, es la ciencia y el arte de captar el sentido original del texto, acercándose lo más posible al modo como pudieron entenderlo los oyentes de la época en que se escribió, y hacerlo comprensible a los lectores y oyentes de hoy. Frente a los procedimientos formales que hemos expuesto, la interpretación bíblica se centra en el sentido y significado del texto, en lo que éste quiere decir y dice. Comprende, por tanto, dos funciones complementarias: comprensión de lo que el texto dice y comunicación de ello al oyente o lector actual, de manera que éste lo entienda y se sienta interesado por ello.

a) Comprensión del contenido del texto.

Los análisis anteriores ayudan sin duda a conocer con mayor exactitud cuanto el texto bíblico quiere comunicar. Debido a que hoy podemos conocer, al menos en algunos casos, todo el trasfondo de un pasaje bíblico y además tenemos delante la obra completa de su autor, puede darse el caso de que comprendamos incluso mejor que muchos contemporáneos el pensamiento de ese autor o libro bíblico. Al mismo tiempo, debido a que leemos el texto muy distanciados de él y conociendo ya muchos de los efectos que ha producido su contenido, podemos comprender lo que dice y captar su sentido desde perspectivas que eran inimaginables para el mismo autor. Esto es posible, sobre todo, cuando comprendemos el texto en el conjunto de su contexto, el literario y el histórico, pero también en el amplio marco de toda la Escritura.

La interpretación lleva consigo, en consecuencia, una comprensión del texto bíblico que no se limita a la unidad leída y explicada, sino que la sitúa en el contexto cada vez más amplio del libro entero, del Testamento al que pertenece, de toda la Biblia. Estamos así casi en los límites de lo que es la teología bíblica. De aquí que pueda decirse que toda interpretación intenta objetivar la comprensión obtenida del texto mediante los análisis críticos realizados, pero al mismo tiempo se trata de una comprensión que permanece abierta a posteriores comprensiones del texto.

b) Comunicación de lo comprendido.

Tal interpretación debe ofrecer en lenguaje actual y comprensible el pensamiento que el texto del pasado intenta comunicar: de qué trata, qué mensaje quiere transmitir. Y todo ello de modo que sea comprensible al lector u oyente de hoy.

El método de interpretación consiste en presentar los resultados conseguidos por los trabajos exegéticos previos, centrándose en ayudar al lector a comprender el texto. Las maneras concretas de hacer esto son muy diversas y dependen del tipo de oyentes o lectores a los que el intérprete se dirija. El intérprete deberá presentar el contenido del pasaje bíblico estudiado, explicar sus características propias, el modo de tratar el tema, los argumentos que se usan, la intención que se pretende. Habrá también de dar información complementaria sobre el contexto social e histórico, para que el lector actual comprenda mejor lo explicado. Deberá situar el texto en su contexto más amplio y aclarar su significado teológico.

Las formas concretas de presentar la interpretación son también muy variadas y cada una de ellas tiene su carácter específico. La más sintética es, sin lugar a dudas, la elaboración de una buena traducción bíblica, en la que se sedimentan todos los datos obtenidos por el análisis exegético y se ofrecen de una forma que pueda ser comprensible al lector moderno (cf. II, 3). Puede ser también el comentario seguido (oral o escrito) de un libro bíblico, la monografía exegética, la síntesis de teología bíblica, las simples orientaciones para una mejor comprensión del texto sobre el que se va a predicar o preparar la catequesis.

3. *Actualización del texto bíblico*

Puesto que la Sagrada Escritura es Palabra de Dios, la tarea interpretativa de la Biblia no concluye en sentido estricto hasta el momento en que se instaura un diálogo real entre el lector y el texto bíblico, que como Palabra de Dios interpela la vida del oyente o del lector.

Pablo VI, dirigiéndose a un grupo de exegetas, lo formulaba del siguiente modo:

«No podemos por menos de subrayar con satisfacción algunos aspectos que surgen del renovado interés por la hermenéutica. Sobre todo, la convicción clara de que la interpretación no ha concluido su tarea sino cuando ha mostrado cómo el significado de la Escritura puede referirse al momento salvífico presente, es decir, cuando ha mostrado su aplicación a las circunstancias actuales de la Iglesia y del mundo. Sin disminuir en nada el valor de las interpretaciones filológica, arqueológica e histórica del texto, necesarias siempre, es preciso subrayar la continuidad entre exégesis y predicación, tal y como lo ha expresado la Constitución sobre la Divina Revelación: 'Los exegetas católicos y los demás teólogos deben trabajar, aunando diligentemente sus fuerzas, para investigar y proponer

las Sagradas Escrituras, bajo la vigilancia del Magisterio, con los instrumentos oportunos, de forma que el mayor número posible de ministros de la palabra puedan repartir fructuosamente al pueblo de Dios el alimento de las Escrituras, que ilumine la mente, robustezca las voluntades y encienda los corazones de los hombres en el amor de Dios' (DV 23)»[17].

Hemos podido observar, al recorrer la historia de la exégesis, cómo esta continua actualización de los textos bíblicos es una constante que va desde el interior mismo de la Biblia hasta nuestros días (cf. c. X y XI). Y hemos dedicado una parte especial de nuestra reflexión hermenéutica al problema planteado por la necesidad de actualizar la Escritura (cf. c. XII, IV). No es preciso, por tanto, que expongamos aquí las bases teóricas en que se apoya. Nos basta con subrayar sintéticamente las condiciones y los pasos que hacen posible la lectura actualizada de la Biblia.

a) Diálogo con el texto.

Podemos partir de un modelo hermenéutico concreto, a saber, la estructura dialogal del texto escrito. El lector dialoga con el texto desde su precomprensión concreta. El texto le devuelve una respuesta determinada que puede modificar los presupuestos desde los que se afronta la lectura de la Biblia, estableciéndose así una circularidad hermenéutica, un diálogo entre lector y texto, mediante el cual el lector va penetrando en la comprensión del texto y éste a su vez modifica la comprensión que tiene de sí mismo. Tal modelo puede explicitarse mediante los tres factores que determinan este diálogo hermenéutico: el *texto*, el *pretexto* y el *contexto*.

b) Atención al texto.

Lo primero e imprescindible es la atención al texto. De aquí el necesario trabajo de análisis exegético previo si queremos evitar una interpretación puramente subjetiva. Es imprescindible cierto conocimiento exegético mínimo. Además, para el creyente ese texto es Palabra de Dios, capaz de iluminar la vida humana y transformarla. Esta convicción de fe nos pone en actitud de escucha cada vez que se lee o se proclama la Palabra de Dios en la Escritura. Para la mayoría de los cristianos, este requisito se reduce a saber manejar una buena traducción bíblica con sus notas y a tener una adecuada formación catequética.

[17] Discurso a la XXI Semana Bíblica Italiana, en ABI, *Esegesi ed ermeneutica* (Brescia 1972) 11.

c) El lector y su pre-texto.

Cuando se lee la Escritura se hace siempre desde una situación concreta. La contemporaneidad del lector es, sin duda, uno de los condicionamientos hermenéuticos más importantes. Pero aquí ha de entenderse «contemporaneidad» en sentido muy concreto: la existencia determinada que se vive, las circunstancias personales, sociales, políticas del lector. Desde esta situación concreta, lo que llamamos «pre-texto», se acude al texto bíblico y se le plantean cuestiones para las que se busca respuesta. Tal contemporaneidad forma parte de la precomprensión con que el lector se acerca a la Biblia.

d) El con-texto de la lectura.

La lectura actualizada de la Escritura ha de hacerse en el contexto adecuado para que pueda existir una auténtica comprensión de lo que nos comunica. Este contexto es el mismo que ha hecho posible el nacimiento de la Biblia como Palabra de Dios, es decir, el Espíritu Santo, que ha entregado la Escritura a la Iglesia y asiste a los creyentes constantemente, para que lo que en ella es letra escrita se convierta día a día en palabra viva para la salvación. Se trata, pues, de una lectura «en el Espíritu», tal como hemos expuesto (cf. c. XII, III). Esto supone que la Escritura se lee en un contexto de comunión eclesial, manifestado normalmente por la cercanía de la comunidad. Cuando esta cercanía es incluso física (proclamación de la Palabra de Dios en la celebración litúrgica, lectura en comunidad o en grupo) se crean mejores condiciones para su comprensión y actualización. Es precisamente este contexto el que puede suplir en parte las carencias de conocimiento del texto que tantos cristianos tienen. Y él es también la piedra de toque que garantiza la autenticidad de nuestra actualización bíblica (en último término, aunque ello no siempre se explicita, mediante la orientación del magisterio de la Iglesia).

e) Lugares y métodos.

Los lugares en que esta lectura actualizada se lleva a cabo y los métodos concretos que pueden usarse son también muy variados. La celebración litúrgica, la reflexión teológica, la predicación y la catequesis son los lugares privilegiados. A ellos hay que añadir otras formas de leer la Escritura. De todas ellas tratamos en el capítulo siguiente.

VII. INSTRUMENTOS PARA LA EXEGESIS

En este apartado señalamos los instrumentos básicos para cualquier trabajo de interpretación de la Biblia. Nos limitamos a los esenciales y a las aportaciones principales existentes en nuestra lengua. Pueden completarse con las bibliografías específicas sobre este punto, que se dan al comienzo de la lista de instrumentos.

1. *Bibliografía sobre instrumentos*

S. B. Marrow, *Basic Tools of Biblical Exegesis* (Roma 1978).

J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Roma [2] 1981).

Estos dos libros dan lo más importante sobre la materia. Para obras en español, buenas hasta su fecha de edición, véanse las siguientes:

G. Flor Serrano/L. Alonso Schökel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica* (Madrid 1979).

J. Sánchez Bosch/A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español* (Barcelona 1977).

2. *Fuentes bibliográficas*

Señalamos sólo algunas de las bibliografías que se publican periódicamente y, por tanto, se mantienen al día:

Elenchus Bibliographicus Biblicus (Roma, PIB 1920ss).

Internazionale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete (Stuttgart 1951ss).

New Testament Abstracts (Cambridge, Mass. 1956ss).

Society for Old Testament Study, *Book List* (1946ss).

Catalogue de la Bibliothèque de l'École Biblique et archéologique française, 13 vols. (Boston 1975).

Varias revistas bíblicas publican periódicamente boletines; entre ellas cf. ETL, RSR, TLZ, EstBib.

3. *Ediciones de la Biblia*

R. Kittel (ed.), *Biblia Hebraica* (Stuttgart [9]1954).

K. Elliger/W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967-77).

Son las dos ediciones clásicas. La segunda, que ha sustituido a la primera, es la que debe usar siempre el estudiante que se dedica a la exégesis del AT hebreo.

A. Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart 1965).

Es la edición manual de la traducción griega de los LXX más adaptada para el estudiante que se inicia en los estudios bíblicos.

Nestle/Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine* (Stuttgart [26]1979).

K. Aland y otros, *The Greek New Testament* (Londres/Stuttgart 1975).

J. M. Bover/J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid [2]1989).

Las dos primeras son las ediciones tipo para el estudio. La primera contiene la traducción latina neovulgata, mientras que la segunda selecciona las variantes más importantes y las trata ampliamente, como especial ayuda a los traductores. La tercera es una buena edición española, que incluye, junto al texto griego, la neovulgata latina y la traducción castellana de Bover.

R. Weber (ed.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem.* Editio minor (Stuttgart [4] 1984).

A. Colunga/L. Turrado, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Madrid [3] 1959).

La primera es la edición crítica manual tipo. La segunda es también muy útil, aunque no trae aparato crítico. Para un panorama más completo de ediciones críticas de la Biblia en sus lenguas originales, así como ediciones de otras versiones antiguas, véase vol. I, donde son presentadas ampliamente. Para traducciones a las lenguas españolas cf. también vol. I.

4. *Léxicos*

W. Baumgartner (ed.), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1967ss).

F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1940-54).

G. Fohrer (ed.), *Diccionario del hebreo y arameo bíblicos* (Buenos Aires 1982).

L. Alonso Schökel (ed.), *Materiales para un diccionario bíblico hebreo-español* (Roma 1985).

El primero es quizá el diccionario de más prestigio, aunque aún está en curso de publicación. El segundo resultará muy práctico para el estudiante que ya conoce algo de hebreo bíblico (y de latín). El tercero es una adaptación de la edición alemana y puede ser útil para los comienzos. El cuarto es una entrega anticipada (y todavía poco operativa) de lo que esperamos sea el léxico que hace falta a la ciencia bíblica hispana.

W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín [6]1988).

W. Bauer / F. W. Gringrich / F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature* (Chicago [2]1979).

M. Guerra, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento* (Burgos 1978).

El primero es, sin duda, el mejor léxico actual. El segundo es una traducción y adaptación del anterior. El tercero puede prestar buenos servicios al estudiante que comienza.

5. *Sinopsis de los evangelios*

K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum, locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis* (Stuttgart [9]1976).

J. Alonso Díaz/A. Sánchez Ferrero, *Evangelio y evangelistas. Las perspectivas de los tres primeros evangelios en sinopsis* (Madrid 1966).

P. Bénoit/M. E. Boismard/J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro Evangelios* (Bilbao 1975).

La primera es quizá la mejor sinopsis actual. Usa el texto griego y el aparato crítico de Nestle/Aland. Las otras dos son buenas para quien no pueda trabajar con la lengua original. La tercera se complementa con dos volúmenes de comentarios.

6. *Gramáticas*

P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique* (Roma [2]1965).

T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew* (Londres 1971).

K. M. Yates, *Nociones esenciales del hebreo bíblico* (El Paso, Tx. [4]1984).

La primera es una buena gramática de referencia para el hebreo bíblico. La segunda es una gramática ágil y con método moderno para el principiante, mientras que la tercera es una adaptación que le puede prestar también buen servicio.

F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [14]1976).

Id., *Grammatica del greco del nuovo testamento* (Brescia 1982).

M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graece* (Roma 1966).

M. Guerra, *El idioma del Nuevo Testamento. Gramática, estilística y diccionario estadístico del griego bíblico* (Burgos [3]1981).

La primera es la obra de referencia por excelencia. La segunda es una excelente traducción y adaptación italiana de la anterior. La tercera obra ofrece un útil análisis morfológico y sintáctico del texto griego del NT palabra por palabra, mientras que la cuarta puede ofrecer buena ayuda al principiante.

7. *Concordancias*

G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart ²1958).

S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae* (Tel Aviv ⁹1971).

E. Hatch/H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament,* 3 vols. (Oxford 1897-1906; reprod. en 2 vols. Graz 1954).

W. F. Moulton/A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgo 1897; rev. 1978).

A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Stuttgart ¹³1963).

Computer Concordance to the Novum Testamentum Graece (Berlín/Nueva York ²1985).

F. P. Dutripon, *Concordantiae Bibliorum Sacrorum Vulgatae editionis* (París 1853; reprod. París 1976).

J. de Arco, *Concordancias de la Biblia: Nuevo Testamento* (Bilbao 1975).

Lisowsky ofrece una concordancia muy manejable del texto bíblico hebreo, mientras que Mandelkern es más completa, pero más difícil de manejar. Hatch/Redpath ofrecen la mejor concordancia del griego de los LXX. De las tres siguientes, todas del texto griego del NT, Schmoller es la más recomendable para el que empieza, mientras que la *Computer Concordance* es una magnífica edición manual de las concordancias más completas del NT hechas por ordenador. Dutripon ofrece, sin duda, la mejor concordancia de la vulgata latina entre las manuales. La única concordancia en lengua castellana que notamos puede ser muy útil, cuando se aprende su manejo, un poco complicado.

8. *Diccionarios y enciclopedias*

H. Cazelles/A. Feuillet, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París 1928ss).

A. Díez Macho/S. Bartina, *Enciclopedia de la Biblia,* 10 vols. (Barcelona 1969).

H. Haag/S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1970).

J. Botterweck/H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (1973ss); trad. esp.: *Diccionario teológico del AT,* vol. I (Madrid 1973).

O. Jenni/C. Westermann, *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento,* 2 vols. (Madrid 1973).

G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* 10 vols. (Stuttgart 1933ss); trad. ital.: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia 1965ss).

L. Coenen/E. Beyreuther/H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* 4 vols. (Salamanca 1980-84).

J. Bauer, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967).

X. Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona [5]1973).

Los dos primeros son amplias obras de consulta. El Haag es un buen diccionario manual. Botterweck es un diccionario técnico del AT muy bueno, que está en curso de publicación. Desgraciadamente, sólo se ha traducido al español el vol. I. Se compensa con Jenni-Westermann, más breve, pero completo. El Kittel es un clásico; la edición italiana, aún no completa, tiene más volúmenes, pero está muy bien hecha y en algunos puntos resulta más cómoda (p. ej., traduce los textos griegos extrabíblicos aducidos). Coenen es un trabajo más breve que el anterior, pero en algunos casos más actualizado. Los últimos dos diccionarios son de lo mejor entre los numerosos vocabularios de teología bíblica.

9. *Apócrifos*

J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha,* 2 vols. (Londres 1983-85).

A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento,* 5 vols. (Madrid 1984ss).

E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* 2 vols. (Tubinga 1959).

A. de Santos, *Los evangelios apócrifos* (Madrid [3]1975).

M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* 3 vols. (Turín 1975ss).

El primero es la traducción más actualizada de los apócrifos veterotestamentarios, junto con la edición española que sigue aún en curso de publicación. El tercero es un clásico de los apócrifos neotestamentarios, que da en traducción alemana, mientras que el quinto es una utilísima traducción italiana con buenas introducciones. La edición de Santos Otero sólo contiene los evangelios, pero tiene la ventaja de dar el texto griego.

10. *Otros materiales auxiliares*

J. B. Pritchard, *The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princenton [3] 1969).

Id., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princenton [2]1969).

Id., *La sabiduría del Antiguo Oriente. Antología de textos e ilustraciones* (Barcelona 1966).

M. Delcor/F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982).

Colección *Documentos en torno a la Biblia,* 16 cuadernos (Estella 1979ss).

Los dos primeros son la obra tipo para la documentación relativa al AT, tanto escrita como en imágenes. El tercero es una antología preparada por el mismo autor y traducida al castellano del inglés. El libro de Delcor/García es la mejor introducción a la documentación sobre los documentos de Qumrán que poseemos en nuestra lengua. La colección final ofrece buenas selecciones de textos, útiles para el AT y NT, que pueden servir de magnífica introducción al principiante en el manejo de estas fuentes.

La información aquí ofrecida debe completarse con los instrumentos sobre geografía, arqueología, historia y texto que se ofrecen en el vol. I.

11. Para la práctica

Para hacer ejercicios y actividades, que aquí no se pueden presentar, véanse los manuales ofrecidos en nota 1 de este capítulo, así como la bibliografía propuesta para cada método, donde hemos señalado aquellos manuales o ensayos que aplican el método a textos concretos.

Capítulo XIV
LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Todo cuanto hasta aquí se ha dicho acerca de la Sagrada Escritura está ordenado a un mayor conocimiento de ella, de modo que todos los fieles se alimenten del «pan de vida que ofrece la mesa de la Palabra de Dios» (DV 21), descubran en sus libros cómo «el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos» *(ibíd.)* y tengan la experiencia interna del «gran poder y la fuerza de la Palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» *(ibíd.)*.

Nada tiene, por tanto, de particular que hayamos tomado del capítulo VI de la constitución *Dei Verbum* el título de este capítulo final. Según hemos dicho en el anterior, la exégesis, la interpretación y todo el trabajo y esfuerzo de los biblistas encuentran su culminación cuando cada cristiano se enfrenta personalmente con la Escritura como Palabra de Dios, ahonda en ella, de ella se alimenta y en ella se apoya para orientar su vida. Sin esta conclusión cuanto hemos dicho hasta ahora no pasaría de ser un entretenimiento intelectual, todo lo digno e interesante que se quiera, pero sin mayores consecuencias para la vida de los hombres, de los creyentes y de la comunidad cristiana.

Así pues, teniendo en cuenta los grandes temas del capítulo VI de esta constitución conciliar, se expone a continuación de qué manera los conocimientos teóricos que hemos tratado se hacen vida en la celebración litúrgica, en la reflexión teológica, en el ministerio de la palabra, en la lectura cotidiana de la Biblia y en la vida espiritual de los creyentes.

I. BIBLIA Y LITURGIA

La Iglesia ha manifestado constantemente, aunque de muy diversos modos y con distintos acentos, su veneración de la Sagrada Escritura, sobre todo en la liturgia (DV 21).

La constitución *Dei Verbum,* en su último capítulo, subraya cómo una de las finalidades del estudio e investigación de la Biblia es precisamente multiplicar «los ministros de la Palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura» (DV 23). De aquí el interés manifestado en la misma constitución por el ministerio de la palabra (DV 24), que se ejerce de un modo relevante cuando los ministros comunican «a sus fieles, sobre todo en los actos litúrgicos, las riquezas de la Palabra de Dios» (DV 25a). De aquí también que, al recomendar a todos los cristianos la lectura de la Biblia y su conocimiento, se acentúe como lugar propio para ello, entre todos, la liturgia, «tan llena del lenguaje de Dios» *(ibíd.).* Estos datos nos invitan a estudiar, aunque sea brevemente, el puesto y la importancia de la Escritura en la liturgia[1].

1. La proclamación de la Palabra

Podemos comenzar esta reflexión a partir de la misma naturaleza de la Escritura. Estamos acostumbrados a considerarla como un libro o un conjunto de escritos que están ahí para que los leamos. Sin embargo, la Biblia es algo más. Muchos de los textos que actualmente ocupan un lugar en la Escritura han sido antes pasajes recitados en una liturgia, durante una fiesta. Son textos para ser

[1] Aparte los comentarios a DV, que suelen dedicar algunas notas al tema cuando estudian el capítulo VI de la constitución, cf. A. M Triacca, *Biblia y liturgia,* en D Sartore/A M Triacca (eds), *Nuevo diccionario de liturgia* (Madrid 1987) 230-57, con amplísima bibliografía, A G Martimort (ed), *La Iglesia en oración Introducción a la liturgia* (Barcelona [3] 1987) 154-64, Varios, *Palabra de Dios y liturgia* III Congreso de Pastoral Litúrgica de Estrasburgo en 1957 (Salamanca 1966), véanse también los números monográficos *Lire l'Ecriture dans l'Eglise* LMD 126 (1976), «Concilium» 102 (1975), sobre los himnos litúrgicos españoles actuales de la liturgia de las horas y su trasfondo litúrgico, cf Comisión Episcopal de Liturgia, *Himnos de la liturgia de las horas* (Madrid 1984) Para la historia , cf V Saxer, *Bible et liturgie,* en J Fontaine/Ch Pietri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible* (París 1985) 157-88

Bibliografía española más amplia en torno a los temas de este capítulo, además de los trabajos que citamos, cf el catálogo de J Sánchez Bosch/A Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español* (Madrid 1977) parte IX

proclamados. La proclamación supone un recitado en voz alta (a veces con cántico, como sucede con los salmos) en el contexto de una asamblea, la mayor parte de las veces litúrgica. Así han llegado hasta nosotros los textos sobre las grandes tradiciones de Israel, como el éxodo, la alianza, los patriarcas. Con ellos se rememoraban, se hacían presentes en las asambleas litúrgicas de Israel los grandes acontecimientos del pasado, implicando en ellos la vida de los oyentes. Algo parecido sucede con no pocos pasajes del NT, en los que aún es posible escuchar el eco de la liturgia (p. ej., los relatos de la última cena) o de la proclamación kerigmática del evangelio (p. ej., los discursos misioneros de Hch, algunas fórmulas de las cartas paulinas). Incluso aquellos textos que no han nacido de la liturgia o de la predicación oral (como los escritos sapienciales o las cartas paulinas), han llegado hasta nosotros en gran parte porque fueron asumidos por la liturgia sinagogal o cristiana.

Pero, además, debemos recordar un hecho importante que afecta a la misma naturaleza de la difusión bíblica. Hasta la invención de la imprenta, e incluso muchos siglos después, el judío o el cristiano conocían la Biblia sobre todo mediante su recitado oral, pues era prácticamente imposible para la gran mayoría poseer todo el inmenso conjunto de manuscritos, rollos o códices, que materialmente constituían el libro santo. Incluso hoy, muchos cristianos conocen la Escritura sólo por su proclamación en la liturgia.

Todo ello nos lleva a insistir de nuevo en que la Escritura es un libro, principalmente, para ser proclamado. Es en el acto de la proclamación que se hace en medio de la asamblea cuando la Palabra bíblica se manifiesta como Palabra dialogal, un «Tú» que se dirige al «nosotros» que la escucha y la acoge como palabra viva, interpelante y creadora. Especialmente para los cristianos, este rasgo «oral» de la Escritura tiene particular importancia. El cristianismo, en efecto, no es una religión del libro, como puede ser el Islam, para el que el Corán se identifica con la revelación de Dios. El cristianismo es religión de la Palabra viva, proclamada aquí y ahora, en la cual «el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos, para conversar con ellos» (DV 21). Y es precisamente en la liturgia donde «Dios habla a su pueblo, Cristo sigue anunciando el evangelio, y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración» (SC 33).

Todo esto, nos ayuda a comprender mejor que la liturgia sea el ambito más apropiado para la proclamacion y la interpretación de la Escritura. Es el ámbito natural a la Escritura, pues en él ha

nacido, o ha adquirido al menos, su ser de Escritura. Además, la palabra de la Escritura, cuando se proclama, convoca y reúne a la Iglesia, pues los apóstoles «predicaron el evangelio, suscitaron la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congregaron la Iglesia» (DV 17; cf. LG 19). Y, como entonces los apóstoles, los obispos de hoy, sus sucesores, «predican la Palabra de la verdad y engendran las Iglesias» (AG 1). Por lo demás, escuchar y comprender la Palabra para vivirla se da de un modo privilegiado en la asamblea litúrgica, porque Cristo resucitado y viviente «está presente de un modo especial en las asambleas litúrgicas», y «es él quien habla, cuando en la Iglesia se lee la Escritura» (SC 7).

Todo lo dicho nos permite también comprender la comparación conciliar que presenta la Escritura, sobre todo cuando se proclama y escucha en la liturgia, como pan que da vida y alimenta en estricto paralelo con la mesa eucarística (DV 21; cf. SC 51; PCh 6). Se convierte así en sustancia nuestra, que es devuelta en oración y cánticos, teñidos a su vez de sabor bíblico. La expresión culminante de esta oración bíblica es la recitación de los salmos en la liturgia de las horas, pero se alarga incluso a otros textos oracionales litúrgicos y a los mismos himnos y cánticos empleados en la celebración, cuya fuente original y primera de inspiración ha de ser también la Sagrada Escritura.

Consecuencia de todo ello han sido las lecturas bíblicas más abundantes, introducidas en la liturgia (cf. SC 24.35.51.92). Y, desde el punto de vista práctico, debe llevar a cuidar al máximo la forma de proclamar la Escritura en la liturgia, tratando de que sea digna y comprensible, e incluso a procurar que el aspecto externo de los leccionarios litúrgicos refleje la dignidad y el aprecio que la Iglesia tiene a la Escritura proclamada.

2. *Homilía e interpretación de la Escritura*

En estrecha conexión con la proclamación bíblica de la Escritura está la homilía, que es parte de la acción litúrgica, cuyas fuentes principales han de ser la Escritura y la liturgia, la cual en sí misma es también una proclamación (SC 35) y ha de tener un puesto privilegiado en la predicación de la Palabra (DV 24).

La homilía, que tiene su lenguaje característico de tipo conversacional (*homilein* significa conversar), posee así mismo su naturaleza propia. En el relato lucano de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30) encontramos el modelo básico de

lo que es una homilía: en el ámbito de una celebración litúrgica (el culto sinagogal) se proclama la Palabra de Dios (aquí Is 61, 1-2) y se hace una interpretación actualizada de ella, de modo que se descubra cómo lo proclamado acontece «hoy» en la asamblea. No se trata, pues, de una exégesis científica, aunque esto no está de más en un momento previo; tampoco es un sermón ilustrado con citas bíblicas del pasaje o pasajes leídos. Se trata básicamente de penetrar la sustancia bíblica del texto en profunda sintonía con el conjunto de la Escritura y su lenguaje, descubriendo cómo «en los libros sagrados el Padre que está en el cielo viene con amor al encuentro de sus hijos y a conversar con ellos» (DV 21; cf. SC 33).

Ahora bien, un diálogo se realiza con personas a las que se conoce; de aquí que la homilía exija conocimiento de aquellos a quienes se dirige, de sus problemas y necesidades, para poder ofrecerles la Palabra proclamada en su concreta actualidad, en su «hoy» iluminador e interpelante. Se requiere, por tanto, una interpretación concreta, cercana al auditorio, actualizadora de la Palabra de la Escritura que se ha de proclamar (cf. GS 4; PO 4).

Si quisiéramos sintetizar las condiciones de la homilía como interpretación de la Escritura, podríamos decir:

– La homilía supone el conocimiento y asimilación vital de la Palabra proclamada por parte del predicador (conocimiento del *texto).*

– Se dirige a oyentes personalizados, cuyos problemas, circunstancias y anhelos se han de conocer bien (éste es el *pre-texto).*

– Se realiza en el ámbito de la celebración litúrgica, en comunión con toda la Iglesia (el *con-texto).*

– Ofrece no tanto una interpretación histórico-crítica del texto, que nos remite a su historia pasada, cuanto una confrontación del mundo del texto con el mundo de los oyentes, de modo que surja la iluminación e interpelación de la Palabra de Dios a la realidad y futuro de los participantes. Es, pues, una interpretación actualizadora de la Palabra de Dios, que pone a los creyentes ante el misterio de Dios que se celebra y les ayuda a percibir su historia personal y colectiva como historia de salvación (interpretación *actualizadora).*

– Utiliza el lenguaje de la cercanía, de la conversación, de la apelación (*estilo* propio).

En resumen, la homilía es un modo específico de interpretar la Escritura actualizándola y haciéndola llegar a los oídos y a los corazones de los fieles, en el ámbito celebrativo de la Iglesia y, por tanto, bajo la acción privilegiada del Espíritu, que manifiesta de modo especial la eficacia de la Palabra de Dios, conduciendo a los creyentes, tanto en su persona, como en su actuación colectiva, a la conversión y salvación integrales.

II. SAGRADA ESCRITURA Y TEOLOGIA

1. Notas históricas

El recorrido hecho en el capítulo X por la historia de la interpretación bíblica nos ha permitido constatar la cercanía siempre existente entre interpretación de la Escritura y reflexión teológica durante los primeros siglos, hasta el punto de poder afirmar que la teología nace en cuanto tal como esfuerzo interpretativo de la Biblia. Sin embargo, la relación Biblia-teología no ha seguido siempre el mismo modelo, llegando la interpretación bíblica y la reflexión teológica, en un determinado momento, a constituir incluso dos formas de reflexión y estudio prácticamente paralelas y en gran parte desconectadas. Teniendo presente la historia ya estudiada, puede ser útil presentar sintéticamente las relaciones entre ambas a partir de los dos modelos básicos que se han seguido a lo largo de la historia de la Iglesia[2].

a) El modelo hermenéutico bíblico y patrístico.

La teología cristiana nace con el mismo NT. Según hemos podido ver (c. X, II), los escritores neotestamentarios reflexionan

[2] Entre los comentarios a la *Dei Verbum*, cf. F. Pastor, *Exégesis y teología*, en *ComDV* 724-51, con bibliografía en p. 782; B. D. Dupuy (ed.), *Vaticano II. La Revelación Divina* II (Madrid 1970) 150-3 (A. Grillmeier). Sobre las relaciones entre exégesis y teología, cf. L. Alonso Schökel, *Argumento de Escritura y teología bíblica en la enseñanza teológica*, en id., *Hermenéutica de la Palabra*, I: *Hermenéutica bíblica* (Madrid 1986) 19-38: *XVII Semana Española de Teología* (Madrid 1960) 225-41; allí se encontrará amplia bibliografía, entre la que destaca el trabajo colectivo de H. Vorgrimler (ed.), *Exegese und Dogmatik* (Maguncia 1962); cf. también F. Mussner y otros, *La interpretación de la Biblia* (Barcelona 1970); E. Schillebeeckx, *Revelación y teología* (Salamanca 1968) 163-88; N. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología* (Salamanca 1969); «Concilium» 70 (1971), monográfico sobre «Teología, exégesis y mensaje cristiano»; J. M. Sánchez Caro, *Teología sistemática y hermenéutica bíblica:* EstBib 47 (1989).

teológicamente sobre el misterio de Dios a partir sobre todo de lo que eran sus raíces tradicionales, las Escrituras heredadas del judaísmo. Bien es verdad que ellos las releen e interpretan a la luz del acontecimiento decisivo que es Cristo, vertiendo a la vez su experiencia creyente en los moldes culturales de su época, que eran principalmente el judaísmo y el helenismo ambiental. Además, no se conforman con una relectura del pasado, sino que abren nuevas perspectivas de futuro al describirse a sí mismos como nuevo pueblo, *ekklesía* caminante hacia el *éskhaton* definitivo que consumará el tiempo presente, Cristo el Señor. Con ello marcan una nueva actitud humana ante la historia.

La preocupación de las siguientes generaciones cristianas por interpretar la Sagrada Escritura sigue el mismo modelo asumido por los autores del NT, aunque los nuevos condicionamientos culturales helenístico-romanos y las circunstancias políticas de los seis primeros siglos de nuestra era hacen surgir nuevas propuestas interpretativas y diferentes técnicas exegéticas. Pero los elementos básicos del modelo hermenéutico con el que la época patrística interpreta la Biblia y hace teología permanecen los mismos: asunción consciente de todas sus raíces tradicionales (también del AT, a pesar de que algunos lo rechazaban), relectura actualizada de los textos bíblicos para responder a las nuevas cuestiones planteadas por el mundo en que vivían (éste es el motivo principal por el que se elaboran las diversas teorías sobre los sentidos bíblicos) y apertura a un futuro que se ha de construir desde ahora y que culmina en Cristo. Consecuentemente, la teología permanece unida, solidaria e inseparable de la Biblia y de su interpretación.

b) El modelo hermeneútico dogmático y la ruptura entre Biblia y teología.

Durante mucho tiempo, la teología y la exégesis medievales permanecieron en la misma línea unitaria de la época patrística, como lo muestran la práctica de la *lectio divina* y la elaboración de la teoría de los cuatro sentidos bíblicos (cf. c. X, IV, 1-3). Sin embargo, cuando la Biblia entra en la universidad y se instaura la *lectio scholastica* (cf. c. X, IV, 5), comienzan a crearse las condiciones que llevarán insensiblemente a un cambio de modelo. El objetivo principal de aquella *lectio scholastica* de la Biblia es cada vez más la búsqueda de una *auctoritas*, es decir, la explicación del texto bíblico según el sentido literal sobre el que se pueda construir después la reflexión teológica. Al mismo tiempo, la Biblia se va

convirtiendo cada vez más en testimonio cualificado de la revelación, pero entendida ésta de modo progresivo como aserción escrita de la doctrina revelada.

Cuando el nominalismo ya no encuentre otra fundamentación de la autoridad de la Escritura que el factor extrínseco a ella que es el magisterio de la Iglesia, la ruptura entre reflexión teológica e interpretación bíblica se habrá consumado: la Biblia se convierte en un depósito de materiales, aunque sea el principal, entre los varios de que dispone el teólogo para construir su reflexión teológica.

La teología controversista postridentina, al acentuar el papel de la tradición y el magisterio frente al principio protestante de la *sola Scriptura*, no hace más que ahondar esta ruptura, la cual se convierte en foso casi insalvable al aparecer, en el siglo XIX, los métodos histórico-críticos de exégesis bíblica. La frecuente ideología racionalista que los acompañaba hace que los teólogos católicos (y no pocos protestantes) prescindan de este tipo de exégesis, que consideran irreconciliable con la teología ortodoxa. Exegetas y teólogos trabajan en este momento más separados que nunca. Y la teología neoescolástica de la primera mitad de nuestro siglo considerará la Escritura de modo casi exclusivo como la cantera de la que puede extraer una serie de textos que confirmen y prueben sus tesis dogmáticas. El estudio de la Biblia se ha reducido así a la búsqueda de la «prueba de Escritura». Un argumento probativo entre otros, como el testimonio de la tradición, las decisiones del magisterio o la reflexión teológica racional. El más noble, sin duda, pero ciertamente no el más decisivo.

2. *La Escritura, alma de la teología según el Vaticano II*

a) Antecedentes de la constitución *Dei Verbum*.

La situación descrita estaba muy lejos de ser aceptada por todos. Los propulsores del movimiento bíblico, cuyas raíces han de buscarse en los últimos años del siglo XIX (cf. c. X, VI, 3), intentaban buscar otros caminos. Ya la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus* proclama que la Escritura ha de influir en el estudio de la teología y ser como su alma, pero se limita todavía a una valoración positiva del estudio de la Biblia dentro de los esquemas de la neoescolástica (EB 99). Algo parecido sucede con la carta apostólica *Scripturae Sanctae* de san Pío X, por la que se fomentan los estudios bíblicos y se conceden grados académicos (EB 142-50), e igual podemos decir de la encíclica de Benedicto

XV *Spiritus Paraclitus,* que repite la expresión de León XIII, pero la sigue situando en el contexto de la prueba de Escritura (EB 496). Por su parte, la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII se mueve en un horizonte más amplio y ofrece una visión más completa de la función de la Escritura en la reflexión teológica, al afirmar que no sólo es fuente de los argumentos teológicos, sino que ha de estar en la base de toda doctrina sobre fe y costumbres (EB 561). La aparición de varias teologías bíblicas católicas en este tiempo (Ceuppens, Heinisch, Meinertz, Bonsirven, van Imschoot) es un indicio de que se quiere romper con la situación establecida, aunque no siempre logran organizar el material bíblico prescindiendo de los esquemas teológicos al uso.

b) La constitución *Dei Verbum.*

La relación entre Biblia y teología en la Iglesia católica a mediados de nuestro siglo queda descrita sobria, pero exactamente en el n. 29 del proyecto inicial de la constitución *Dei Verbum,* profundamente modificado por el segundo proyecto, que con posteriores variantes refleja ya lo que será el actual texto conciliar:

> «La Teología se apoya, como en cimiento perdurable, en la Palabra de Dios escrita junto con la Tradición. Así se mantiene firme y se rejuvenece constantemente, penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo. La Sagrada Escritura contiene la Palabra de Dios y, por ser inspirada, es realmente Palabra de Dios; por eso la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Teología» (DV 24).

En estas palabras se presenta la Escritura como el fundamento de toda reflexión teológica. Para que lo sea, debe sin embargo ser interpretada en el ámbito de la tradición, que es la manifestación concreta de la acción iluminadora y actualizadora del Espíritu en la Iglesia (según lo dicho en c. XII, III, 6). Precisamente porque la interpretación de la Escritura se hace «en el Espíritu», la teología no puede anquilosarse en puras cuestiones doctrinales, confirmadas luego con textos bíblicos, sino que debe penetrar, a la luz del Espíritu y desde las circunstancias del tiempo presente, la verdad del misterio de Cristo, verdad que Dios hizo consignar en los libros santos para nuestra salvación (cf. DV 11b). La teología se vuelve así capaz de responder desde la fe y la Palabra de Dios a las cuestiones que plantean los contemporáneos. Precisamente esto es lo que convierte a la teología en viva y actual, evitando que se reduzca a un conjunto de doctrinas fosilizadas que se repiten una

y otra vez. A esto es a lo que parece referirse la constitución conciliar cuando afirma que la Escritura es «como el alma de la teología». Pero, además, la teología «se mantiene firme» mediante una referencia constante a lo que constituye su «cimiento perdurable», la Palabra de Dios escrita; y «se rejuvenece constantemente» cuando, bajo la luz del Espíritu, es capaz de penetrar la verdad del misterio de Cristo, que ha quedado consignada en la Escritura para la salvación de los hombres de cada tiempo.

3. *Un modelo hermenéutico integrador*

Recordando ahora las características de la hermenéutica bíblica católica, expuestas en el capítulo XII, observemos que la enseñanza del Concilio en este número no es sólo un programa de buenas intenciones, sino una invitación a retornar al modelo hermenéutico bíblico y patrístico, incluyendo, naturalmente, la reflexión y el perfeccionamiento que han sido conquistados por veinte siglos de práctica exegética y reflexión hermenéutica.

El modelo hermenéutico dogmático, que considera la Escritura como un mero depósito material de doctrina, es insuficiente. Lo que el Concilio propone es algo más complejo y enriquecedor. Es misión del teólogo y del biblista (que también es inevitablemente teólogo, cf. c. XII, II, 1) abrirse al misterio de Dios que se nos comunica en la Sagrada Escritura, la cual contiene y es Palabra viva de Dios. Y bajo la acción del Espíritu, que se manifiesta en el contenido y unidad de la Escritura, en la tradición viva de la Iglesia y en la analogía de la fe, es también tarea de biblistas y teólogos escrutar una respuesta actual a las cuestiones decisivas que plantean los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Se muestra así que teólogos y biblistas tienen una tarea común: acercarse al misterio de Dios revelado en Cristo; que unos y otros la llevan a cabo a partir de una Escritura común, si bien trabajan con métodos en parte diferentes; que intentan, en último término, actualizar ese misterio y ofrecerlo como respuesta a los problemas de su tiempo. Pero, sobre todo, lo que aparece claro es que teólogos y biblistas comparten un modelo hermenéutico común, el cual ofrece grandes posibilidades para lograr un mutuo entendimiento y realizar de modo complementario su misión en el ámbito de la Iglesia y de la sociedad contemporánea.

III. BIBLIA Y MINISTERIO DE LA PALABRA

Varias veces, en el último capítulo de la *Dei Verbum*, se insiste en la necesidad de fundamentar la predicación de la Iglesia y todo el ministerio de la palabra en la Escritura. «Toda la predicación de la Iglesia se ha de alimentar con la Escritura y por ella debe ser orientada» (DV 21); el trabajo de los teólogos y exegetas tiene, entre otras finalidades, la de preparar a los ministros de la palabra (DV 23); «el ministerio de la palabra, que incluye la predicación pastoral, la catequesis, toda la instrucción cristiana y, en un puesto privilegiado, la homilía, recibe de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella da frutos de santidad» (DV 24). De aquí la necesidad de que todos los ministros de la palabra lean y estudien asiduamente la Escritura y comuniquen sus riquezas (DV 25)[3].

1. *La predicación*

Entre las variedades del ministerio de la palabra está la predicación. Toda predicación, no sólo la homilía, ha de fundamentarse en la Escritura y remitirse en último término a ella. El ministerio de predicar la Palabra de Dios es la forma más habitual en la Iglesia de interpretar la Escritura, descubriendo su dimensión actual, haciendo presente su fuerza transformadora y enfrentando, en último término, a los oyentes con el misterio de Cristo, que los interpela en lo más hondo de su vida. Como afirma L. Alonso Schokel, «la predicación recibe de la Palabra de Dios sus dos cualidades fundamentales: su verdad y su fuerza. Establecida la Escritura en la primera generación de la Iglesia, la palabra escrita ejerce un

[3] Sobre el ministerio de la palabra en perspectiva bíblica, cf las observaciones de L Alonso Schokel en *ComDV* 752-64 Acerca de la catequesis y la Biblia, junto a los documentos del magisterio que se citan, son de interes las paginas dedicadas a la Biblia por la Comision Episcopal de Enseñanza y Catequesis en *La catequesis de la comunidad Orientaciones pastorales para la catequesis en Espana hoy* (Madrid 1983) nn 221-35 Mereceria un estudio aparte la historia de las «historias sagradas» y de la evolucion de los catecismos respecto a su tratamiento de la Biblia, cf las breves notas de J M Sanchez Caro, *Por que un hoy en la Biblia:* «Iglesia Viva» 113 (1984) 386-9 Planteamientos interesantes en P Ranwez/P Grelot y otros, *Biblia y pedagogia de la fe* (Madrid 1969) Desde una perspectiva pastoral es sugerente la obra de J M M Wijngaards, *Comunicar la palabra de Dios. Predicación y catequesis biblicas* (Estella 1988), donde se presentan algunas tecnicas de comunicacion del mensaje biblico, tambien puede ser util, desde el punto de vista de los contenidos, A Salas, *Catecismo biblico para adultos* (Madrid [4]1979)

dinamismo que le viene del Espíritu: necesita difundirse, expansionarse, actualizarse; así ella misma, desde dentro, engendra la predicación y se hace presente en ella con su verdad y su fuerza. Por eso la predicación es instrumento eficaz, y no sólo ocasional, de santificación y edificación del cuerpo de Cristo»[4].

2. *La catequesis*

Entre los ministerios de la palabra figura también la catequesis, que consiste en la iniciación fundamentada y sistematizada a la vida cristiana. Tras la acogida del evangelio por el catecúmeno, que ha escuchado su anuncio *(kerigma),* la catequesis *(didakhé)* le introduce sistematizadamente en la fe, la liturgia y el estilo de vida cristianos. Esto es lo que se deja entrever en Hch 2, cuando, tras el discurso kerigmático de Pedro en Pentecostés a los judíos presentes, se añade el sumario del v. 42, que esquematiza la actividad de la comunidad cristiana, de la cual forma parte la asistencia asidua a la enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42). Nada tiene de particular que bastantes textos neotestamentarios hayan tenido su origen en esta actividad de la Iglesia (p. ej., el sermón del monte de Mt 5-7 y el sermón «del llano» de Lc 6,17-49, entre muchos otros).

Los grandes catequistas de la época patrística han predicado sus catequesis en el marco de la preparación al bautismo, especialmente cuando, a partir del s. IV, se organiza de modo estable el catecumenado. Todos ellos leen e interpretan la Escritura, que es su base y fundamento, en el marco del símbolo de la fe, de la liturgia y de las orientaciones morales para llevar una vida cristiana. Así, san Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia y san Agustín, por señalar sólo a autores de finales del s. IV. Sin embargo, siguiendo un camino paralelo al de la teología, la catequesis se separa de la Escritura, que se convierte casi sólo en elemento ilustrativo a partir del final de la Edad Media y desde la reforma tridentina, que produce el gran catecismo romano de san Pío V. El reflejo de esa actitud se manifestó en toda la Iglesia, y concretamente en España, en la publicación por separado de los catecismos populares (especialmente usados los de Astete y Ripalda) y de las «historias sagradas». Los primeros adolecían de falta de lenguaje bíblico y casi nada aludían a la Escritura. Las segundas, que nunca faltaron del todo en la Iglesia, ofrecían la ventaja de cierta familia-

[4] *ComDV* 754.

ridad con los personajes bíblicos, pero tenían el gran defecto de narrar los acontecimientos bíblicos en forma totalmente historificada, con lo que crearon la mentalidad, aún hoy no completamente superada, de que en la Escritura todo era histórico, y lo que no fuera histórico no era verdad.

El movimiento catequético de nuestro siglo, complementado por el movimiento bíblico y litúrgico, ha recuperado las raíces tradicionales de la catequesis y el lugar de la Sagrada Escritura en ella, tal como afirman los textos conciliares indicados (cf. además ChD 14; AG 17). La catequesis se construye ahora a partir de tres elementos: la experiencia humana y cristiana del catecúmeno, la Palabra de Dios, contenida en la Escritura y transmitida en la tradición, y la expresión de la fe, tanto en sus formas de confesión como de celebración y compromiso. El Sínodo de los Obispos de 1977 ha puesto de relieve cómo es esencial para el catecúmeno abrir ante él la Escritura: «El primer lenguaje de la catequesis es la Escritura y el Símbolo. En esta línea, la catequesis es una auténtica introducción a la 'lectio divina', es decir, a la lectura de la Escritura hecha 'según el Espíritu', que habita en la Iglesia» *(Sínodo 1971, Mensaje al Pueblo de Dios 9).* Y la encíclica de Juan Pablo II *Cathechesi tradendae* ha podido afirmar que la catequesis «ha de estar totalmente impregnada por el pensamiento, el espíritu y las actitudes bíblicas y evangélicas a través de un contacto asiduo con los textos mismos... y será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia» (n. 27).

La catequesis se constituye así en lectura de los textos bíblicos mediante una clave eclesial concreta: el símbolo de la fe, el padrenuestro y las normas de vida del evangelio, que se concretan en el mandato del amor y las bienaventuranzas. Esta clave, que constituye la fe, la liturgia y el compromiso básico de la Iglesia, no sólo no es ajena a la Escritura, sino que constituye su núcleo esencial. Y el conjunto nos ayuda a descubrir cómo el corazón mismo de la catequesis está constituido por la interpretación de la Escritura «en el mismo Espíritu» con que fue escrita y que continúa vivo en la Iglesia. En esta línea pueden considerarse, en gran parte, como un logro de la Iglesia Española los últimos catecismos y, sobre todo, el tercer catecismo de la comunidad cristiana *Esta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia,* publicado en 1987, que encarna cuanto acabamos de decir y vuelve a reconciliar plenamente la Biblia y la catequesis.

«Lléguense, pues (los cristianos) gustosamente al mismo sagrado texto, ya por la Sagrada Liturgia, llena del lenguaje de Dios, ya por la lectura espiritual, ya mediante las instituciones aptas para ello y por otros medios que, con la aprobación y el cuidado de los pastores de la Iglesia, se difunden ahora laudablemente por todas partes. Pero no se olviden de acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura, para que se establezca diálogo entre Dios y el hombre...» (DV 25a).

Con estas palabras concluye la invitación del Concilio Vaticano II a que todos los fieles de la Iglesia lean la Escritura, después de pedir que todos tengan fácil acceso a la Biblia (DV 22) y la lean y estudien asiduamente (DV 25a). Tales palabras recogen la exhortación más solemne y autorizada que la Iglesia haya hecho jamás a sus fieles para inculcarles la lectura de la Biblia. En realidad, las cosas no siempre habían sucedido de la misma manera.

1. La lectura de la Biblia en la Iglesia[5]

a) Una práctica recomendada.

Ya hemos hablado de que la naturaleza misma de la Escritura hace de ella más un libro para ser proclamado en comunidad, especialmente en las asambleas litúrgicas, que para ser leído en privado. De hecho, la misma materialidad de la Escritura, la dificultad de contar con rollos o códices para todos sus lectores, no favorecía una lectura personal de ella. Y, sin embargo, los Padres y escritores antiguos de la Iglesia, cuya teología y predicación no eran otra cosa sino un comentar la Escritura, han animado siempre a su lectura. Así lo suponen ya las mismas cartas pastorales (cf. 2 Tim 3,15), Tertuliano (*Ad uxorem* II, 6), la llamada *Didascalia Apostolorum* (c. 2) y el mismo san Ambrosio: «Ejercitémonos cotidianamente en la lectura y procuremos imitar aquello que leemos (...). Usa como tus consejeros a Moisés, Isaías, Jeremías, Pedro,

[5] Sobre la lectura de la Biblia en la Iglesia, cf. J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (París/Lovaina 1958) 59-70; C. Charlier, *La lectura cristiana de la Biblia* (Barcelona [2] 1968); R. Boada, *La lectura de la Biblia,* en *ComDV* 765-83; con breve bibliografía; D. van Iersel, *El uso de la Biblia en la Iglesia católica,* en *Revelación, fe y proclamación:* Doc 8 (Barcelona 1966) 157-72; *Leer la Biblia hoy:* «Iglesia Viva» 113 (1984); *Leer la Escritura:* «Communio. Rev IntCat» 8 (1986), ambos monográficos. Un planteamiento sencillo y atrayente, G. Martin, *Para leer la Biblia como Palabra de Dios* (Estella 1983).

Pablo, Juan y al mismo gran consejero, Jesús, hijo de Dios...» *(Expos. in Ps. 118,* 12, 33; 13, 17).

Especial interés en la lectura de la Biblia tuvo siempre san Jerónimo, en cuyas cartas se encuentran con frecuencia estas recomendaciones. Véanse, por ejemplo, las cartas a Paulino, a Pacátula y, sobre todo, la dirigida a la hija de santa Paula, Eustoquia, donde encontramos las bellas palabras tan repetidas: «Lee con frecuencia y aprende lo mejor que puedas. Que te sorprenda el sueño mientras sostienes el códice entre las manos y que la página sagrada reciba tu rostro vencido por el sueño» (*Ep.* 22, 17).

En realidad, leer habitualmente y de modo personal la Escritura no era fácil al cristiano medio. Recordemos que el mecenas español Lucinio Bético envió un equipo de copistas a Belén, para que copiasen un ejemplar de los libros que estaba traduciendo san Jerónimo al latín (cf. Jerónimo, *Ep.* 71, 5). Podía poseerse algún códice de uno o varios libros concretos, pero tener una copia completa de toda la Escritura resultaba para la gran mayoría casi imposible. De aquí que los libros más usados, sobre todo el Salterio, se aprendiesen con frecuencia de memoria, como sabemos que ocurría entre los eremitas que, a partir del s. IV comenzaron a poblar los desiertos de Egipto, Siria y Palestina. Sin embargo, no se encuentran testimonios de prevención ante la lectura bíblica en estos tiempos, sino todo lo contrario. Sin contar con que la predicación, la liturgia y la teología hacían constantemente presente la Biblia en todas partes, como puede comprobarse, y valga este caso por todos, en los escritos de san Agustín.

Durante la Edad Media, la Biblia es leída sobre todo en los monasterios, donde se practica la *lectio divina,* tan recomendada por san Bernardo, y en las universidades (cf. c. X, IV). La escasez de códices, su alto precio y un amplio analfabetismo entre gran parte del pueblo cristiano hacían imposible una lectura masiva de la Biblia, que sin embargo es también recomendada a los laicos y traducida a las lenguas vulgares del s. XI, como puede verse por lo que sucedía en la España medieval de Alfonso X el Sabio, e incluso antes (cf. volumen I). La llamada *Biblia pauperum* (s. XII) y el *Speculum humanae redemptionis* (s. XIV) son dos ejemplos de biblias ilustradas con viñetas, algunas en magníficas miniaturas, que trataban de suplir con imágenes la incapacidad que no pocas veces sus posesores tenían para leer. Pero, también durante esta época, la Biblia llega al pueblo cristiano principalmente a través de la liturgia y la predicación; y en no pocas ocasiones mediante las representaciones dramáticas hechas en las puertas de las catedrales, además de las manifestaciones artísticas de inspiración

bíblica en los retablos, la imaginería y las vidrieras de las catedrales. Hemos de constatar de nuevo que tampoco en este tiempo, salvo episodios aislados conectados con la extensión de algunos movimientos heréticos o semiheréticos (p. ej., en el caso de los valdenses), se impide del todo la lectura de la Biblia. Y los autores espirituales la recomiendan con sumo interés. Valga por todos el caso de la *Imitación de Cristo,* clásico libro medieval de espiritualidad, ya imbuido de la llamada «piedad moderna», que afirma: «Me has dado, como a enfermo, tu sagrado Cuerpo para alimento del alma y del cuerpo y tu divina Palabra para que guiase mis pasos como una lámpara. Sin estas dos cosas yo no podría vivir bien. Porque la Palabra de Dios es la luz del alma y tu sacramento el pan de la vida. Estas dos cosas son como dos mesas colocadas en el tesoro de la santa Iglesia» (*Imitación* IV, 11).

b) Tiempo de limitaciones.

El resurgir del humanismo con su impulso para volver a las fuentes, la necesidad sentida en toda la Iglesia de una reforma y la aparición de la imprenta hicieron que el deseo y la práctica de leer en directo o a través de comentarios piadosos la Escritura se extendiese notablemente a lo largo de los siglos XV y XVI. Y es precisamente en este tiempo cuando, debido a la influencia de la doctrina protestante de la lectura e interpretación de la Biblia sin referencia a la tradición ni al magisterio de la Iglesia, consecuencia del principio de la *sola scriptura,* las limitaciones a la lectura de la Biblia se hacen verdaderamente eficaces. De hecho, la cuestión de la lectura de la Biblia en lengua vulgar se discutió en el Concilio de Trento; y en las reglas tridentinas sobre los libros prohibidos del Papa Pío IV, posteriores al Concilio, se ponen severas limitaciones a la lectura de la Biblia en lengua vulgar (cf. DS 1853-4). Tales normas, en algunos sitios como España, se convirtieron en prohibiciones absolutas, sobre todo tras el índice de 1559 del inquisidor general Fernando de Valdés. Las posteriores condenas magisteriales de Clemente XI a las afirmaciones de Quesnel, acerca de que la lectura de la Escritura es útil y necesaria «en todo lugar y para toda clase de personas» (DS 2479ss), no son más que una mera consecuencia del ambiente enrarecido que se había ido formando en torno a la Biblia en la Iglesia católica desde los tiempos de la reforma protestante.

En 1757, Benedicto XIV promulgó un breve por el que se autorizaba la lectura de la Biblia en lengua vulgar. En España la

Inquisición se hace eco de él en 1783. Estas fechas marcan un renacer de las traducciones bíblicas católicas a las lenguas modernas, generalmente hechas a partir de la Vulgata. Pero la lectura de la Biblia en la Iglesia católica está aún lejos de ser un hecho común y popular. Y las intervenciones del magisterio eclesiástico en el s. XIX frente a la política de expansión de la difusión de biblias de las Sociedades Bíblicas protestantes encierran siempre una actitud de prevención ante el peligro de la lectura de la Biblia, hecha sin las debidas cautelas doctrinales garantizadas en ellas por la autoridad de la Iglesia (DS 2712; 2771, 2784). Además, se está lejos todavía de promocionar ediciones verdaderamente populares de la Biblia, con lo que ésta llega aún con dificultad al pueblo. Leer la Biblia seguirá siendo por algún tiempo actitud sospechosa, tratada popularmente de «protestante».

c) De nuevo un libro abierto a todos.

Las primeras señales que permiten advertir un cambio de giro de la Iglesia católica en esta actitud provienen del movimiento bíblico, que se ve reforzado por la encíclica de Benedicto XV *Spiritus Paraclitus* (1920) con ocasión del XV centenario de la muerte de san Jerónimo. Tras alabar el amor apasionado de este Padre de la Iglesia por la Escritura, su asidua lectura y estudio profundo de ella (EB 447-80), cita varios testimonios suyos recomendando la lectura de la Biblia (EB 488) y señala las actitudes necesarias para ello: espíritu de piedad, fe firme, humildad y deseo de aprovechar (EB 489), concluyendo con esta exhortación: «En cuanto a Nos, Venerables Hermanos, a ejemplo de San Jerónimo jamás dejaremos de exhortar a todos los fieles cristianos a que hagan su lectura cotidiana de la Biblia, principalmente de los Evangelios de nuestro Señor, de los Hechos de los Apóstoles y de las Epístolas, esforzándose en convertirlos en savia de su espíritu y sangre de sus venas» (EB 490).

Finalmente, alaba la actividad de la Sociedad san Jerónimo, cuyo objeto es extender la difusión de los evangelios y los Hechos de los Apóstoles, así como otras iniciativas semejantes, que intentan difundir el NT y partes selectas del AT (EB 491-2).

La misma actitud encontramos veinte años más tarde en la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943), quien recoge los testimonios de los papas anteriores y anima a leer las Santas Escrituras y a estudiarlas (EB 555-6). Además, impulsa las traducciones de la Biblia hechas a partir de sus lenguas originales, no

necesariamente de la Vulgata (EB 560), y anima a los obispos a favorecer a todas las asociaciones que tienen como finalidad la difusión de la Biblia (EB 571).

Esta encíclica dio un decisivo impulso al movimiento bíblico católico y creó las condiciones que hicieron posible la aparición de abundantes traducciones bíblicas, así como de iniciativas más eficaces para que llegasen a todos. En España es de justicia recordar la actividad de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos (AFEBE), que llevó adelante una notable campaña popular de difusión bíblica durante los años 50 y 60.

El espaldarazo definitivo a todo este movimiento de recuperación de la Biblia por el pueblo cristiano lo dio el capítulo VI de la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, que recomienda «con insistencia y con ardor a todos los fieles» la lectura frecuente de las Sagradas Escrituras por todos los medios, acompañada de la oración (DV 25), anima a facilitar esta tarea con buenas traducciones e incluso propone la colaboración de los exegetas católicos con los hermanos separados, de manera que se elaboren traducciones ecuménicas de la Biblia que, contando con la aprobación de la Iglesia, puedan ser usadas por todos los cristianos (DV 22).

2. *La lectura de la Biblia en comunidad y en grupos*[6]

a) Logros, dificultades y tipos de lectura comunitaria.

Un fenómeno particularmente interesante de la lectura de la Biblia en nuestro tiempo es el de su lectura en las pequeñas comunidades o comunidades de base. Nacidas a finales de los años 60 y con muy diversas orientaciones, casi todas estas comunidades se caracterizan, entre otras cosas, por su interés en inspirarse en la

[6] Cf., en general, mi artículo citado en nota 3, donde se hallará una primera bibliografía sobre el tema. Estudios de interés son F. Perrenchio, *Bibbia e comunità di base in Italia* (Roma 1980); id., *Esperienze di gruppi che riflettono sulla Bibbia*, en G. Zevini (ed.), *Incontro con la Bibbia* (Roma 1978) 156-71; G. Zevini *Attualizzazione della Parola di Dio nelle comunità e nei gruppi ecclesiali*, en *Attualizzazione della Parola di Dio nelle nostre comunità* (Bolonia 1983); sobre la lectura de la Biblia por distintos grupos apostólicos y comunidades eclesiales, cf. también mi artículo citado con bibliografía; añádanse sobre las comunidades neocatecumenales R. Blázquez, *Las comunidades neocatecumenales* (Bilbao 1988); sobre la lectura de la Biblia en la JOC, cf. el manual editado por la Junta Nacional de la ACE, *Evangelio y hombre de hoy. Nuevo índice evangélico sobre las actitudes del hombre actual* (Madrid ²1986).

lectura directa de la Biblia, pues ésta ha surgido del pueblo y debe liberarse del «secuestro» a que la tienen sometida los técnicos (exegetas), para que pueda de nuevo ser leída por el pueblo. El resultado de esta práctica puede considerarse en gran parte como positivo. De hecho, la Biblia se ha revelado como un claro estímulo para una práctica verdaderamente dinamizadora de la comunidad. Además, el trabajo comunitario de leer la Biblia en grupo se manifiesta mucho más apto que la lectura individual para lograr una recepción activa de la Palabra de Dios, capaz de ser elemento de confrontación esencial con la propia vida y de conjugar evangelio y realidad, estimulando una acción transformante de esa realidad. En no pocos casos se logra con esta práctica de lectura que el cristiano tenga una nueva visión de la figura de Cristo, del itinerario de la fe, de la vida moral, del significado de la comunidad y del compromiso por transformar las estructuras de la sociedad en una línea más concorde con el proyecto evangélico del reino de Dios.

Sin embargo, tal lectura no se ha visto exenta de riesgos y problemas. Con frecuencia existe la tentación, en la que a veces se cae, de deducir directamente del texto bíblico normas y comportamientos de acción sin la necesaria mediación cultural, y no es infrecuente la manipulación del texto para adaptarlo a los propios intereses del grupo. Sin olvidar el riesgo real de absolutizar algunos modelos determinados de interpretación (p. ej., la lectura materialista de la Biblia), con la subsiguiente parcialización y empobrecimiento del sentido bíblico.

Pero, dentro de este tipo de lecturas comunitarias, las hay de muy diversas clases. Algunos grupos han acentuado la interpretación socio-política de la Escritura (así algunas comunidades de base, principalmente en el ámbito de la gran ciudad; determinadas lecturas bíblicas de la llamada «Iglesia popular»; comunidades de base en línea con diversas corrientes de la teología de la liberación; etc.). Otras se sitúan en una dinámica catecumenal, insistente sobre todo en una conversión personal, que conduce a un compromiso con la Iglesia (p. ej., la lectura bíblica de las comunidades neocatecumenales). Otras se mueven en un ámbito más espiritual (como sucede entre los movimientos carismáticos y los cursillos de cristiandad), más pastoral (como es el caso de los focolares) o se insertan en el método de revisión de vida (así, entre los grupos de JOC).

b) Factores que se deben tener en cuenta.

El conjunto de todo ello debe juzgarse como positivo. La Biblia sale de las aulas y entra en grupos más abiertos y populares. Por ello es conveniente potenciar estos movimientos, pero hay que tener en cuenta algunos factores.

En primer lugar, es preciso tener algún conocimiento del *texto* y de las mínimas exigencias exegéticas. Es necesario un esfuerzo de preparación, porque el texto bíblico es una realidad objetiva a la cual es preciso someterse. Sin un mínimo de crítica literaria e histórica el resultado será la imposición de nuestras ideas al texto, bien mediante el puro subjetivismo personal, bien en función de determinadas opciones políticas o ideológicas.

Igualmente es imprescindible tomar conciencia del mundo del lector, del pre-texto. Es claro que la Biblia es para el pueblo, mejor, para la comunidad cristiana toda y que es preciso acercarse a ella no con el puro afán del técnico, sino desde nuestra propia vida, desde los afanes y presupuestos que suscita nuestro proyecto de vida personal y comunitario. Es desde aquí desde donde se solicita de la Palabra de Dios una respuesta viva y actual. Para ello es necesario, primero, descubrir la actualidad del texto mediante un proceso de transculturación que acerque al hombre de hoy un libro que en muchos casos le resulta lejano y oscuro. En un segundo momento se ha de llegar a la actualización en nuestra vida y proyecto comunitario del contenido del texto: la fuerza de la Palabra de Dios se hace presente, instaurándose un diálogo vivo, una relación inmediata no ya entre lector y texto, sino entre el Señor que habla mediante el texto y el lector o lectores que lo acogen en fe y cercanía. Es este encuentro actualizador el que hace posible el desarrollo de todos los dinamismos del lector o la comunidad que lee.

Pero ello sólo es posible a partir de las mismas condiciones que en la Escritura encontramos formuladas, es decir, la fe viva, la escucha humilde, la oración sencilla y la aproximación de nuestros valores vitales a los propuestos por la Escritura. Sólo así la Escritura puede convertirse en punto de partida (en ningún caso en receta concreta) para una praxis liberadora del pecado que anida en nosotros y del mal e injusticia de la sociedad que nos rodea. Por eso este tipo de lectura sólo puede darse en el con-texto de la Iglesia, en cuyo seno ha nacido la Escritura como don constitutivo otorgado a ella por Dios. Es el mismo Espíritu, creador de

la Iglesia (según hemos dicho en c. XII, III, 4-7), el que ha inspirado la Escritura, el que se la ha descubierto en concreto (canon), el que hace posible su lectura y su inteligencia en comunidad.

Finalmente, hay que hacer mención de un último factor importante: las exigencias de comunicación, las *exigencias didáctico-pastorales*. En el fondo se trata aquí de descubrir las líneas metodológicas de una lectura eficaz de la Biblia en comunidad: el contacto directo con el texto, su contexto literario, la reflexión en diálogo común, la profundización orante, la referencia a las situaciones vitales de los lectores, los medios que favorezcan una mejor comunicación, la figura del animador, el lenguaje expresivo, el ámbito celebrativo, la prolongación operativa en la vida... Algo que puede parecer complicado a primera vista, pero que es imprescindible si se quiere pasar más allá de una mera lectura ilustrativa, anecdótica o manipulada de la Biblia en las comunidades o grupos.

c) Lectura integrista de la Biblia[7].

Llegados a este punto conviene decir una palabra sobre algo que es siempre un peligro real: la lectura fundamentalista o, mejor, integrista de la Biblia. Si bien el integrismo bíblico es una corriente nacida en el ámbito del cristianismo evangélico protestante y extendida con matices propios en grupos y sectas al margen de las mismas Iglesias, no es del todo ajeno a ellas y a la misma Iglesia católica, sobre todo en el área anglosajona.

El integrismo bíblico consciente se distingue por conceder a la palabra de la Escritura un valor absoluto, afirmando que es comprensible por sí misma, no requiere interpretación alguna y tiene una autoridad total por ser Palabra de Dios. De aquí que sea prácticamente imposible un diálogo racional con los grupos que lo profesan. Con cierta frecuencia, además, la interpretación integrista de la Biblia está ligada a determinadas visiones milenaristas de la historia que nada tienen que ver con la situación actual de nuestro mundo, por lo que éste es condenado en sí mismo, y se remite toda justicia al «día» en que se manifieste la «ira de Dios». Esta es la razón por la que determinadas actitudes políticas, que desearían no ver cambiado el *status quo* existente, a veces se encuentran aliadas con movimientos integristas y los favorecen.

[7] Sobre la lectura integrista de la Biblia en perspectiva católica, cf. E. Laverdiere, *Fundamentalism: A Pastoral Concern:* «The Bible Today» 21 (1983) 5-11; los orígenes del «fundamentalismo» evangélico los describe bien G. R. Osborne en *The Bible in the Churches* (Mahwah, N. J. 1985) 75-83; puede ser útil la dura crítica de J. Barr, *Fundamentalism* (Londres 1977) y, en castellano, del mismo autor, *Concepto fundamentalista de la Escritura:* «Concilium» 158 (1980) 252-60.

Entre los católicos españoles no es frecuente encontrar este tipo de integrismo bíblico, sino más bien una interpretación ingenua y literalista de la Biblia, que les parece, al menos en principio, menos complicada que el esfuerzo de una mínima formación.

En cualquier caso, es preciso no olvidar que la ausencia de interpretación de la Biblia es imposible y que frecuentemente esa interpretación integrista (piénsese en los testigos de Jehová) está determinada por dirigentes ideológicos de esos grupos, los cuales acaban por imponer sus «lecturas». El reconocimiento de que la Palabra de Dios se ha manifestado en una palabra humana y, por consiguiente, exige un esfuerzo de interpretación es la base para superar cualquier consideración integrista de la Biblia, cuyo mayor peligro son los fanatismos de diverso cuño.

d) Cursos y grupos bíblicos populares.

Entre los «otros medios» que DV 25a propone para facilitar el conocimiento y lectura de la Biblia deben enumerarse los cursos y las reuniones de grupos bíblicos que, con carácter de alta divulgación o simplemente populares, se extienden actualmente de muchas maneras en la Iglesia Entre ellos los hay de muy diversos tipos y orientaciones. Todos ellos tienen en común que se trata de una iniciación a la lectura de la Biblia, hecha de modo suficientemente orgánico y sistematizado, teniendo en cuenta el nivel de los participantes. Así se logra que se conozcan los datos e instrumentos imprescindibles para lograr un mejor conocimiento de la Escritura y una mayor estima de ella. Este estudio ha de incidir también, de un modo u otro, en la vida personal y el compromiso social del cristiano que en ellos participa. Según que se acentúe más uno de estos aspectos, podemos hacer una clasificación aproximativa de ellos. Aquí nos limitamos a presentar una esquemática tipología, señalando en notas las posibilidades y materiales más importantes existentes hoy en España para llevarlos a cabo, sin tocar lo que propiamente son estudios superiores.

– *Cursos formativos organizados de alta divulgación:* Ofrecen una formación sistemática completa a toda la Biblia y a cada uno de sus libros[8].

[8] El curso más interesante de este tipo es el organizado por la Casa de la Biblia, *Cursos bíblicos a distancia,* en colaboración con la editorial PPC. Esta misma sociedad, dedicada a la propagación del conocimiento de la Escritura, tiene otros varios cursos por correspondencia de diversos niveles; algo parecido lleva a cabo el Centro de Estudios a Distancia CEVE, radicado en Madrid.

– *Cursos de orientación más directamente espiritual:* Se trata, en realidad, de una iniciación a la oración con la Biblia. Este tipo de cursos es muy adecuado para grupos de oración, jornadas de retiro, etc. Pueden organizarse de muy diversas maneras. En todos los casos se intenta llegar a una lectura de la Biblia que se hace oración personal y comunitaria, va suscitando actitudes cristianas profundas en el sujeto y en el grupo, y acompaña un proceso de conversión mediante la iniciación a la oración. Va acompañado, o debe irlo, de silencios, celebraciones, expresión de compromisos, etc. No se puede prescindir de cierta iniciación a los datos más elementales para comprender la Biblia[9].

– *Cursos de orientación pastoral y apostólica:* En este caso se trata de lograr una lectura de la Biblia más conectada con la vida y con menos preocupación formativa «técnica», aunque ésta no debe faltar. El objetivo es ayudar a encontrar criterios para actuar ante los interrogantes que la vida plantea, ayudar a reflexionar en cristiano sobre la misma vida y a crear una mentalidad cristiana de cuño bíblico[10].

– *Cursos de orientación formativa:* Sin perder la dimensión orante y de compromiso, estos cursos se orientan más a una formación bíblica básica. Son muy adecuados para catequistas, cristianos que exigen una mejor formación bíblica, maestros, profesores de religión. Deben hacerse con cierta periodicidad, semanal o quincenal. Insisten en una serie de datos y contenidos que preparan a una mejor comprensión del texto bíblico, ayudan a solucionar dificultades y dan una visión global de toda la Biblia, o de una parte de ella, de un libro o de un conjunto homogéneo de ellos. La elección de nivel, método, extensión, etc. dependerá de sus destinatarios[11].

[9] Como lectura de base para el organizador de estos cursos puede usarse A. González Núñez, *La oración en la Biblia* (Madrid 1968); buen instrumento de trabajo, complementario del anterior, es id., *La oración de la Biblia para el hombre de hoy* (Madrid 1979); instrumento práctico y guía, cf. Bonnet y otros, *Para rezar con la Biblia*, I: Antiguo Testamento; II: Nuevo Testamento (Estella 1983).

[10] En esta línea se sitúan los cuadernos de la colección «Biblia y Militancia» de las Ediciones HOAC (Madrid 1983ss), así como el citado de la JOC en nota 6; también es útil C. Mesters, *Lecturas bíblicas. Guía de trabajo para un curso bíblico* (Estella 1986).

[11] Una buena serie de materiales es la colección «Cuadernos Bíblicos», con los complementarios «Documentos en torno a la Biblia» de la editorial Verbo

3. *Lectura espiritual de la Biblia*[12]

a) Marco general.

Aunque el término «espiritualidad» es un neologismo cristiano, que adquiere su sentido técnico prácticamente sólo en el s. XVII, su origen es claramente bíblico. Enraíza con el adjetivo paulino «espiritual» (*pneumatikós,* 1 Cor 2,13-15; 9,11; 14,1) y designa lo propio de la existencia cristiana. Con el término «espiritualidad» suele entenderse una doble dimensión del creyente: la radicación en el acontecimiento de la revelación de Dios, que se llevó a cabo históricamente en Cristo y se hace presente en la Iglesia por la Palabra de Dios y los sacramentos, y la apropiación personal del mensaje salvador de Cristo por cada cristiano, que le conduce a una actitud cristiana constantemente renovada en el marco general de la respuesta que la Iglesia da a la Palabra de Dios. La primera dimensión refleja el marco general en que se desarrolla la vida cristiana, centrada en el encuentro con Dios por Jesucristo en el ámbito eclesial animado por el Espíritu mediante la Escritura proclamada y los sacramentos vividos; la segunda nos ofrece la realización personal y comunitaria, que lleva consigo el compromiso del seguimiento de Cristo y de construcción del reino de Dios en medio de la sociedad en que se vive. Esta realización segunda se lleva a cabo acogiendo a Dios, que nos viene al encuentro por Cristo en la Palabra de Dios y en los sacramentos de la Iglesia (LG 7; DV 2).

Divino (Estella); la misma editorial ofrece material abundante para organizar este tipo de cursos. Para consultar algunas programaciones concretas, cf. R. L. Stern, *Cursos bíblicos* (Estella 1986); J. Delarra y otros, *Encuentros con la Biblia* (Estella 1982). Un intermedio entre este tipo de curso y los cursos por correspondencia, pero de nivel sencillo, es el curso *Conocer la Biblia* (Zaragoza 1987), especialmente indicado para adolescentes.

[12] Cf. como introducción general el artículo de E. Schweizer y otros, *pneuma* en TWNT VI, 387-450; L. Bouyer, *Introducción a la vida espiritual* (Barcelona 1964) 17ss; además, cf. el artículo *Experiencia espiritual en la Biblia,* en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid 1983); G. Florio, *La Palabra de Dios, escuela de oración* (Santander 1986); los libros de A. González Núñez, citados en nota 9; M. Magrassi, *Bibbia e preghiera* (Milán 1983); y, sobre todo, el interesantísimo volumen en colaboración de S. A. Panimolle (ed.), *Ascolto della parola e preghiera. La «lectio divina»* (Ciudad del Vaticano 1987). La revista «Cuadernos de oración» (Madrid 1983ss) publica abundantes materiales para la lectura espiritual y orante de la Biblia.

b) La lectura espiritual de la Biblia.

En este marco es en el que hay que situar la lectura espiritual de la Escritura. La iniciativa parte siempre de Dios. Es el quien quiso «revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad» a los hombres (DV 2); él es quien «en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,1-2), el cual, «Palabra hecha carne, hombre enviado a los hombres, 'habla las palabras de Dios' (Jn 3,34) y con el envío del Espíritu de la verdad lleva a plenitud toda la revelación» (DV 4). La acogida de esta Palabra se lleva a cabo en la «respuesta de la fe», que necesita de la gracia de Dios y, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, «mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar la verdad que nos salva» (DV 5).

Esta estructura básica de la vida y espiritualidad cristianas se realiza también en la lectura espiritual de la Escritura: «en los libros sagrados el Padre que está en el cielo sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la Palabra de Dios que constituye sustento y vigor en la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» (DV 21). Por consiguiente, leer la Escritura es sólo posible porque Dios ha tomado la iniciativa. Esa lectura ha de hacerse en el ámbito de la Iglesia, «esposa de la Palabra hecha carne, instruida por el Espíritu Santo» (DV 23), pues es a ella a quien se ha otorgado como elemento constitutivo. De aquí que el ámbito por excelencia en que se lee la Escritura sea la liturgia (DV 25a). Y de aquí también que a la lectura bíblica, sea en la liturgia, sea en grupo, sea individualmente, haya de acompañar siempre la oración, como respuesta dialogal a la Palabra que Dios nos dirige: «Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras» (DV 25a).

La lectura espiritual de la Biblia se define, pues, mediante una serie de notas características: es ante todo escucha de una Palabra que siempre se orienta a Cristo; nos trae la referencia memorial a un acontecimiento salvífico que se actualiza en la vida del lector por la acción del Espíritu; le empuja eficazmente a una acción transformadora de su persona y de su entorno. Las actitudes por parte del lector, para que se haga posible el encuentro con Dios

mediante la Palabra bíblica que se lee, son prácticamente las mismas que hacen posible la actitud de la fe: acogida y escucha de la Palabra, silencio interior, recepción en el seno de la Iglesia, reflexión humilde, disposición a dejarse interpretar e interpelar por la Palabra, apertura a la misericordia de Dios y aceptación de su perdón, necesario para nuestra vida. En estas condiciones, la lectura bíblica nos hace descubrir cada vez con mayor profundidad el proyecto de Dios sobre los hombres y nos da fuerza para llevarlo adelante mediante acciones concretas.

c) La *lectio divina*.

Los modos de realizar esta lectura espiritual de la Biblia son, naturalmente, muy variados y dependen de personas y circunstancias determinadas. El más clásico en la Iglesia es sin duda el de la *lectio divina,* que practicaron sobre todo los monjes occidentales (cf. c. X, IV, 1) y que puede adaptarse sin grandes dificultades a nuestro tiempo. En el fondo se trata de una escucha religiosa de la Palabra de Dios, que no pretende tanto un conocimiento científico de la Escritura (aunque será siempre necesario un mínimo conocimiento de este tipo para su mejor aprovechamiento) cuanto una lectura sapiencial, existencial, podríamos decir, que conduce a saborear la palabra más que a investigarla y lleva, antes que a la ciencia, a la sabiduría de la Biblia.

Esta lectura está constituida por dos momentos fundamentales: la lectura atenta y religiosa de la Biblia, delante de la cual el creyente escucha la voz del Padre que se dirige a él con amor, y la respuesta del lector mediante la oración. En realidad, la *lectio divina* consiste en una conversación o coloquio que se lleva a cabo mediante la lectura bíblica (Dios habla) y la oración (el lector creyente responde). Pero quizá, mejor que describir el método para llevar a cabo esta lectura, asunto que no nos compete en este lugar, sea más interesante escuchar a un maestro medieval, Guido II, prior de la Gran Cartuja de Grenoble entre los años 1173-1180, en su *Carta sobre la vida contemplativa,* en la que describe los cuatro escalones espirituales de lo que él llama «la escalera de los monjes», a saber, la lectura de la Biblia, la meditacion, la oración y la contemplación:

> «... la lectura consiste en la observación *(inspectio)* atenta de las Escrituras con un espíritu aplicado. La meditación es una acción cuidadosa de la mente, que intenta descubrir la verdad oculta mediante la inteligencia. La oración consiste en una aplicación religiosa

del corazón a Dios, para que aleje de nosotros los males o nos conceda sus bienes. La contemplación es una elevación de la mente a Dios, saliendo de sí misma y saboreando el gozo de la dulzura eterna...

La lectura busca la dulzura de la vida bienaventurada, la meditación la encuentra, la oración la pide, la contemplación la saborea. La lectura, en cierto modo, lleva el alimento sólido a la boca, la meditación lo mastica y desmenuza, la oración saca el sabor, la contemplación es la misma dulzura que alegra y reanima. La lectura actúa en la corteza, la meditación en la médula, la oración deseando, la contemplación en el amor de la dulzura conseguida...»[13].

[13] Texto latino y traducción francesa en SCh 167, 81ss; cf. S. A. Panimolle, *I quattro gradini della lectio divina secondo Guido il Certosino*, en id. (ed.), *Ascolto della parola*, 175-83.

INDICE GENERAL

Parte cuarta: HERMENEUTICA BIBLICA Y METODOLOGIA EXEGETICA (J.M. Sánchez Caro)